

**JANICE CRISTINE THIÉL**

**PELE SILENCIOSA, PELE SONORA:  
A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA  
BRASILEIRA E NORTE-AMERICANA NA LITERATURA**

**CURITIBA  
2006**

**JANICE CRISTINE THIÉL**

**PELE SILENCIOSA, PELE SONORA:  
A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA  
BRASILEIRA E NORTE-AMERICANA NA LITERATURA**

**Tese de Doutorado apresentada  
à Coordenação do Curso de  
Pós-Graduação em Letras, Área de  
Concentração: Estudos Literários,  
Linha de Pesquisa: Literatura e  
Construção da Alteridade, Universidade  
Federal do Paraná Orientadora:  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Regina Przybycien**

**CURITIBA  
2006**

## **DEDICATÓRIA**

À Shirley e Grace, minha luz e minha alegria

## AGRADECIMENTOS

Unamos nossas mentes para cumprimentarmos uns aos outros, todos aqueles em cujas terras nos sustentamos e todos aqueles que percorreram (conosco) o caminho para aqui chegar. (*The Opening*, Ritual Oneida)

A realização deste trabalho se deve a um grupo de amigos que me apoiaram e motivaram continuamente. Eu gostaria de expressar a minha gratidão a:

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Regina Przybycien, pela inestimável orientação, pelo despertar de questionamentos e por sua paciência e consideração.

Minha mãe, Shirley, e minha irmã, Grace, por seu amor, confiança e paciência.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marta Moraes da Costa, pelo apoio, pela sugestão de leituras e conversas sempre preciosas.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Mail Marques de Azevedo, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Selma Baptista, Prof. Dr. Édison José da Costa, Prof<sup>a</sup>. Ms. Lucia Maria Silva Kremer, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marcella Guimarães e Prof<sup>a</sup>. Ms. Clarice Alves Martins por sua confiança e apoio, e pela sugestão e empréstimo de livros.

Prof<sup>a</sup>. Ms. Carolina Bettega Castor, pela busca e aquisição de livros valiosos para o desenvolvimento deste trabalho.

Profa. Ms. Rosane de Mello Santo Nicola, por sua revisão deste texto em língua portuguesa, e Marcos Devoyno, pela formatação deste texto nas normas exigidas.

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, pela bolsa-auxílio fornecida para a realização deste trabalho; Direção Geral e Direção Adjunta do Curso de Letras, gestão 2000-2006, pela atenção e apoio dados para a realização deste trabalho; Professores e Funcionários da PUCPR, pelo apoio e confiança.

Amigos sempre presentes.

Finalmente, unamos nossas mentes para agradecer ao Criador que nos dá força e alegria.

## EPÍGRAFE

*Reared within the mountains!*

*Lord of the Mountains!*

*Young Man!*

*Chieftain!*

*I have made your sacrifice.*

*I have prepared a smoke for you.*

*My feet thou restore for me.*

*My legs thou restore for me.*

*My body thou restore for me.*

*My mind thou restore for me.*

*My voice thou restore for me.*

*Restore all for me in beauty.*

*Make beautiful all that is before me.*

*Make beautiful all that is behind me.*

*It is done in beauty.*

*It is done in beauty.*

*It is done in beauty.*

*It is done in beauty.*

*(Canção Navajo)*

## SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES .....	vii
Figura 1. “American Progress” (John Gast) .....	vii
Figura 2. Fotografias de aluno Navajo da escola Carlisle .....	viii
Figura 3. “Two Weavers” (Harrison Begay) .....	ix
Figura 4. Capa da obra <i>Um fio de prosa</i> , publicação da editora Global .....	x
RESUMO .....	xi
ABSTRACT .....	xiii
1. INTRODUÇÃO .....	1
2. A QUESTÃO IDENTITÁRIA NA PÓS-MODERNIDADE.....	8
2.1. A construção do eu: de uma para múltiplas identidades .....	8
2.2. A construção do outro: obra de leitura e tradução .....	21
2.3. O outro ex-cêntrico .....	34
2.4. O espaço pós-moderno e a construção de identidades e alteridades .....	41
2.5. Narrativas de identidade e alteridade .....	48
3. PELE SILENCIOSA, OU O FALAR DO VENTRÍLOQUO .....	51
3.1. Olhar, leitura e tradução da América e do americano .....	53
3.2. Descobrimento, colonização e pacificação .....	61
3.3. O olhar colonial .....	70
3.3.1. O índio brasileiro: hóspede em sua própria terra .....	86
3.3.2. O índio norte-americano: invasor em sua própria terra .....	117
3.4. O olhar romântico .....	136
3.4.1. A mitificação do índio brasileiro .....	144
3.4.2. A idealização e a exclusão do índio norte-americano .....	151
3.5. O olhar modernista .....	170
3.5.1. O índio brasileiro como <i>trickster</i> .....	174

3.5.2. O índio norte-americano como <i>outcast</i> .....	182
4. PELE SONORA, OU O FALAR DO ÍNDIO .....	190
4.1. A textualidade indígena: construção poética e afirmação política.....	193
4.2 A escritura indígena brasileira: instrumento de visibilidade e auto-determinação. ....	231
4.2.1. Kaka Werá Jecupé e a autodeterminação indígena brasileira .....	237
4.2.2 Daniel Munduruku e o conflito de ‘ser ou não ser’ índio .....	245
4.3. A escritura indígena norte americana: instrumento de resistência e negociação ...	251
4.3.1. N. Scott Momaday: narrador de histórias e articulador de consciências.....	260
4.3.2. Sherman Alexie e a integração/desintegração do índio no mundo ocidental .....	272
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	283
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	288
ANEXOS.....	301
Anexo 1. E-mail de Kaka Werá Jecupé.....	301
Anexo 2. Texto: “Eu sou Kaka Werá Jecupé” extraído da obra <i>A terra dos mil povos</i> )	302
Anexo 3. Textos: “O que é índio” e “Índios: os negros da terra” (extraídos da obra <i>A terra dos mil povos</i> ).....	304
Anexo 4. Texto: “Em busca de uma ancestralidade brasileira: à guisa de introdução” (extraído da obra <i>O banquete dos deuses</i> ).....	307
Anexo 5. Texto: “É índio ou não é índio?” (extraído da obra <i>O Banquete dos deuses</i> ). ....	316
Anexo 6. Texto: “Preface” (extraído da obra <i>The man made of words</i> ) .....	319
Anexo 7. Texto: “Introduction” (extraído da Parte I da obra <i>The man made of words</i> ). ....	322
Anexo 8. Texto: “The Native voice in American literature” (extraído da obra <i>The man made of words</i> ) .....	324
Anexo 9. Texto: “The morality of Indian hating” (extraído da obra <i>The man made of words</i> ) .....	332
Anexo 10. Texto: “The Lone-Ranger and Tonto fistfight in heaven” (extraído da obra com o mesmo título, de Sherman Alexie) .....	352

## **LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

Figura 1. “American Progress” (John Gast).



Figura 2. Fotografias de aluno Navajo da escola Carlisle

Figura 3. “Two Weavers” (Harrison Begay)

Figura 4 . Capa da obra *Um fio de prosa*, publicação da editora Global

## RESUMO

O objetivo desta tese de doutoramento é investigar a construção da identidade do índio pela perspectiva ocidental (de tradição européia) e pela perspectiva indígena, nas literaturas brasileira e norte-americana. Assim, estudamos textos produzidos no Brasil e nos Estados Unidos da América por escritores vinculados à tradição literária ocidental, do período colonial ao século XX, e pelo próprio índio, nas contra-narrativas do final do século XX. Ao longo de cinco séculos de dominação da América, o colonizador europeu construiu uma representação etnocêntrica do índio que ainda hoje preenche o imaginário ocidental. Lido e traduzido pelo olhar do outro, o ameríndio tem sua identidade elaborada a partir de eixos de representação europeus e de estereótipos. No entanto, o índio não ficou silencioso desde seu encontro com o colonizador; sua voz de resistência tem se manifestado há séculos por meio de multimodalidades discursivas que também constroem representações da identidade indígena.

Estruturamos este trabalho a fim de apresentarmos, na Introdução, nosso objetivo e os textos selecionados para alcançá-lo ao longo dos capítulos desenvolvidos. Justificamos a relevância deste trabalho e também esclarecemos os caminhos que nos levaram à escolha de seu título. No capítulo 2, discutimos a questão identitária, a construção de subjetividades e alteridades e suas relações, bem como a construção do outro ex-cêntrico. No capítulo 3, examinamos obras dos períodos colonial, romântico e modernista, brasileiro e norte-americano, com o propósito de observar as representações do índio elaboradas por discursos ocidentais nesses diferentes contextos. Já no capítulo 4, discutimos a configuração de textualidades indígenas e a construção da identidade indígena pelo próprio índio; tecemos considerações sobre a escritura indígena como instrumento de resistência cultural e de autodenominação e investigamos a construção identitária em obras de escritores indígenas brasileiros e

norte-americanos contemporâneos. Nas considerações finais, observamos a ambivalência e ambigüidade das construções identitárias do índio, pelo olhar do outro e também pelo olhar próprio, e contrapomos denominação à auto-denominação. Notamos como o discurso do outro é apropriado pelo índio, como forma de ressignificação da(s) identidade(s) indígena(s), e como a escritura indígena assume, no século XX, um papel essencial de resistência política e literária e de afirmação e valorização das nações indígenas das Américas.

Palavras-chave: Identidade, índios, literatura, Brasil, Estados Unidos da América.

## **ABSTRACT**

The aim of this doctoral thesis is to examine the identity of the Indian elaborated by Brazilian and North American authors, both from a Western literary tradition and from a Native tradition. In this way, we have selected texts produced from the 16<sup>th</sup> up to the 20<sup>th</sup> century, by non-Indian writers, as well as texts produced in the 20<sup>th</sup> century by Indian writers. Along five centuries of colonization, the Indian has been represented by non-Indian literature and discourse through ethnocentric perspectives and stereotypes. However, Indians have not been silent along this period of domination; an Indian voice of resistance has echoed for centuries by means of different textualities which also produce unique representations of Indian identity.

In the introductory chapter, we state our objective and present the texts chosen for further analysis. We explain the reason for producing this work, as well as its structure and title. In chapter 2, we present some theoretical issues related to the discussion of identity, by taking into consideration relationships, different perspectives, and the elaboration of identities of members of minority groups. Chapter 3 is dedicated to the examination of several texts produced by non-Indian writers, in Brazil and in the United States, from the 16<sup>th</sup> century – the colonial period – until the beginning of the 20<sup>th</sup> century. Our purpose, then, is to discuss the strategies employed by some influential writers to read and translate identities for the native inhabitant of the Americas, usually from ethnocentric points of view. In chapter 4, we discuss the elements that are taken into consideration in the making of Indian textualities and the elaboration of Indian identities in literature by Indians themselves; we observe how Indian writings might be seen as instruments of cultural resistance and self-identification in the works of contemporary Brazilian and North American Indian writers. Finally, we discuss the ambivalence and ambiguity which are present in the construction of Indian identities, in the writings of both Indian and non-Indian writers.

We notice how the discourse produced by non-Indians might be used, counter-narrated and adapted by Indians as a means of resignifying their own identities. Therefore, we observe that Indian writing plays an essential role as a political mechanism of resistance, as an aesthetic form of expression, a means for building up identities and for acquiring recognition for the First Nations of the Americas.

Key words: Identity, Indians, literature, Brazil, The United States of America.

## 1 INTRODUÇÃO

How is one to know and define oneself? From the inside – within a context that is self defined, for a grounding in community and a connection with culture and history that are comfortably accepted? Or from the outside – in terms of messages received from the media and people who are often ignorant? Even as an adult I can still see two sides of my face and past. I can see from the inside out, in freedom. And I can see from the outside in, driven by the old voices of childhood and lost in anger and fear.

Kesaya Noda, *Growing Up Asian in America*

O estudo da literatura envolve a leitura crítica de discursos construtores de identidades e alteridades. Documentos históricos, crônicas de viagem, textos legais ou textos literários são portadores de juízos de valor por parte de cronistas, legisladores ou narradores, valores formadores de uma comunidade interpretativa. Ler discursos significa ler também lacunas discursivas resultantes de uma construção de identidade que envolve inserções e exclusões. Neste espaço lacunar encontramos os textos produzidos pelos indígenas. Estes, construídos pela visão e pela voz do outro por vários séculos, dialogam conosco por meio de contra-narrativas que desmistificam as identidades a eles atribuídas.

ORLANDI (1997:59) apresenta-nos comentários acerca da presença / ausência do índio na história brasileira, escrevendo que

[...] o Índio não fala na história (nos textos que são tomados como documentos) do Brasil. Ele não fala mas é falado pelos missionários, pelos cientistas, pelos políticos. [...] Eles falam do Índio para que ele não signifique fora de certos sentidos necessários para a construção de uma identidade brasileira determinada em que o Índio não conta. Trata-se da construção de sentidos que servem sobretudo à instituição das relações colonialistas entre os países europeus e o Novo Mundo.

Embora o colonizador tenha silenciado ou ignorado a voz indígena, a arte narrativa indígena encontra sua expressão primeiro como oratura, desde antes do assim chamado descobrimento, e como literatura, desde o século XVIII, sem contudo ser reconhecida senão no século XX. Outras vozes, utilizadas para veicular ideologias de outras terras e culturas e promover projetos de colonização, ocupação e dominação do



Novo Mundo, construíram uma visão do índio e intermediaram seu discurso e sua cultura, seja através da tradução de textos supostamente indígenas, ou através da elaboração de narrativas voltadas para a sedimentação de idéias pré-concebidas e para a imposição de projetos coloniais. Contudo, apesar de sua voz não significar presença para o colonizador em séculos anteriores, o índio resiste e expressa-se através de uma produção literária crescente e enriquecedora no último século, o que faz com que vejamos como essencial um estudo de obras literárias que vêm acompanhar uma tradição discursiva milenar, no momento em que esta tradição encontra reconhecimento pela academia e pela crítica, buscando possivelmente uma identidade própria.

O título deste trabalho surgiu a partir da leitura de um romance de Sherman ALEXIE (1998), intitulado *Matador índio*, uma das mais recentes e presentes vozes indígenas norte-americanas. Nesta obra, um romance cujo foco é um índio vítima da ilegitimidade, parece haver uma tentativa de remover os estereótipos criados pelo branco para representar o nativo. Dividido em três partes, o texto nos apresenta o personagem John Smith, nome que remete ao anonimato ou desconhecimento da identidade na cultura norte-americana. Entre culturas, John demonstra ser incapaz de definir-se como “índio de verdade”, pois é retirado dos braços de sua mãe, de sua comunidade, ao nascer, e é levado para ser criado por um casal branco, seus pais adotivos. A identidade do personagem é construída com os elementos que possui, os quais são limitados, mas suficientes para que o personagem seja visto como “índio de verdade” em um primeiro momento, por suas características físicas, por sua pele. Contudo, o personagem não se sente como tal ao encontrar índios que manifestam sua vinculação a culturas tribais. Esta experiência é assim descrita no texto de ALEXIE (1998:45):

Embora tivesse se sentido um impostor em *powwows* urbanos, ele sempre gostara deles. Muitas vezes, quando era pequeno, Olivia e Daniel o haviam levado. Ao longo dos anos de observação e prática, aprendera como um índio supostamente agiria em um *powwow*. Quando tivesse idade suficiente para ir sem Olivia e Daniel, poderia fingir ser um índio de verdade. Poderia se imiscuir numa multidão de índios e ser simplesmente mais um anônimo. Pele silenciosa. Era assim que os índios de verdade chamavam uns aos outros. Peles. [...]”

Usando um código de comunicação reservado somente a eles, os índios do texto de Alexie se autodenominam *pele silenciosa*; esta construção identitária é utilizada por outros índios, mas não por John Smith, cuja identidade é construída como indígena pelo outro, não-índio.

A partir da leitura deste texto, consideramos o conflito entre as construções identitárias criadas *para* o índio e aquelas criadas *pelo* próprio índio. Já que a pele pode ser também vista como tecido que nos inscreve no mundo e material para escritura e comunicação com o outro – por meio de pinturas corporais, tatuagens – utilizamos as expressões *pele silenciosa* e *pele sonora* para nos referirmos ao jogo dialético da construção das identidades dos índios brasileiro e norte-americano na literatura. Transportamos a expressão *pele silenciosa*, que se refere, no texto de Alexie, a “índios de verdade”, para a construção da identidade indígena pela literatura canônica ocidental; a pele silenciosa poderia remeter à produção do que a perspectiva ocidental imagina como “índio verdadeiro”, ao mesmo tempo em que indica o silêncio da subserviência que é imposto ao índio, embora este não tenha ficado silencioso desde seu encontro com o colonizador. Por sua vez, *a pele sonora* poderia sugerir que o índio, apesar de ser muitas vezes construído pelo eixo representacional do ocidente, possui voz própria e a expressa em textos de resistência e por meio de textualidades variadas.

Assim, justifica-se o presente trabalho, primeiramente, pelo predomínio da leitura e tradução da identidade indígena na literatura pelos olhos do outro, branco/ocidental/europeu que, ao longo de cinco séculos de dominação da América, construiu uma representação etnocêntrica do índio que ainda hoje preenche o imaginário ocidental. Em segundo lugar, a visibilidade que a literatura indígena recebe no século XX preenche uma lacuna existente para o leitor ocidental e provoca o confronto entre a representação do índio na literatura pelo discurso do colonizador e por aquele do próprio índio.

Como Ailton KRENAK (1999:29) estabelece em seu texto *O eterno retorno do encontro*,

Quase não existe literatura indígena publicada no Brasil. Até parece que a única língua no Brasil é o português e aquela escrita que existe é a feita pelos brancos. É muito importante garantir o lugar da diversidade, e isso significa assegurar que mesmo uma pequena tribo ou uma pequena aldeia guarani, que está aqui, perto de vocês no Rio de Janeiro, na serra do Mar, tenha a mesma oportunidade de ocupar esses espaços culturais, fazendo exposição da sua arte, mostrando sua criação e pensamento, mesmo que essa arte, essa criação e esse pensamento não coincidam com a sua idéia de obra de arte contemporânea, de obra de arte acabada, diante de sua visão estética, porque senão você vai achar bonito só o que você faz ou o que você enxerga.

Salientamos, portanto, que a ocupação do espaço cultural pelo indígena é essencial, principalmente quando nos deparamos com a questão da alteridade e percebemos o que Krenak menciona como a não coincidência de parâmetros quanto à definição de obra de arte contemporânea ou acabada. Krenak afirma que “quase não existe literatura indígena publicada no Brasil”, mas o que existe merece ser lido e discutido, assim como as literaturas indígenas produzidas nos demais países da América, para que as lacunas deixadas pela narrativa ocidental sejam preenchidas.

Desta forma, apresentamos uma tese de doutoramento que pretende contribuir para os Estudos Culturais e Literários por meio do estudo de textos produzidos no Brasil e nos Estados Unidos por escritores europeus vinculados à tradição literária ocidental, do descobrimento ao século XX, e pelo próprio índio nas contra-narrativas do final do século XX. Nosso objetivo é investigar a construção da identidade do índio pela perspectiva ocidental e pela perspectiva indígena, nas literaturas brasileira e norte-americana, tendo em vista os contextos de suas produções literárias específicas.

Embora nosso trabalho esteja situado na área da literatura, o objetivo a que visamos alcançar exige que referências também sejam feitas às áreas de análise do discurso, tradução, antropologia e etnografia. Definimos nossa escolha de obras para estudo com base na temática das mesmas, voltadas para a descrição e elaboração de

construções identitárias para os índios, no caso dos textos da literatura canônica ocidental, e voltadas para a questão identitária na forma de contra-narrativas, no caso da textualidade indígena.

Estruturamos este trabalho de forma a iniciar apresentando uma análise da questão identitária na pós-modernidade, já que pretendemos contrapor a construção de uma identidade essencialista para o índio à elaboração de múltiplas identidades e/ou alteridades.

Assim, no capítulo 2, intitulado “A questão identitária na pós-modernidade”, discutimos a construção de subjetividades e alteridades e suas relações, a questão do outro ex-cêntrico, bem como o entre-lugar cultural e ideológico de constantes deslocamentos do eu e do outro. Tratamos nesse capítulo também da importância da narração e do papel exercido pelo agente do discurso na construção de identidades e alteridades.

No capítulo 3, intitulado “Pele silenciosa, ou o falar do ventríloquo”, passamos à leitura crítica de obras dos períodos colonial, romântico e modernista, brasileiro e norte-americano, a fim de examinar a leitura e tradução do nativo americano pelo outro através de séculos de sua dominação política e cultural. Para tanto, selecionamos obras representativas de cada período e contrastamos os contextos da construção discursiva brasileira e norte-americana. Incluímos nesta parte, a discussão de obras que batizam o índio americano no período colonial, como os *Diários da Descoberta da América* de Cristóvão Colombo, as obras *Mundus Novus* e *Quatuor Navigationes* de Américo Vespúcio, além do ensaio “Dos Canibais” de Montaigne. Para tratar da construção da identidade colonial do índio brasileiro, selecionamos a *Carta a el Rey Dom Manuel*, de Pero Vaz de Caminha, o *Tratado da Província do Brasil*, de Pêro de Magalhães de Gândavo e a *Viagem à Terra do Brasil*, de Jean de Léry. Já para tratar do período colonial norte-americano, escolhemos os textos *Of Plymouth Plantation*, de William Bradford, o texto autobiográfico *A Narrative of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson* e *The history of*

*the dividing line*, de William Byrd. Ao passarmos para o exame de textos do período romântico brasileiro e norte-americano, nos referirmos à obra *Discurso sobre os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de Rousseau, e tecemos comentários sobre as obras *O Guarani*, de José de Alencar, e *The Last of the Mohicans*, de James Fenimore Cooper. Apresentamos ainda uma leitura de duas obras de Washington Irving, autor que propõe uma visão crítica do processo colonial e da construção do índio americano. Quanto à construção do índio no início do século XX, comentamos aspectos da obra *Macunaíma*, de Mário de Andrade, e do conto “Ten Indians”, de Ernest Hemingway. Analisamos representações do índio como valor e anti-valor desde a época do chamado descobrimento da América até a primeira metade do século XX, período dominado pelo discurso eurocêntrico sobre o índio.

O capítulo 4, intitulado “Pele Sonora, ou o falar do índio” traz, inicialmente, uma releitura de conceitos de literatura e literariedade, a fim de analisarmos a configuração das textualidades indígenas e contrapô-las às ocidentais, além de problematizarmos questões relativas ao estudo de gênero, estilo e autoria. Discutimos a relação entre escrita e oralidade, a heterogeneidade discursiva dos textos indígenas e possibilidades de conceituação da literatura indígena. Com relação à construção da identidade indígena pelo próprio índio, percebemos a importância de nos referirmos à questão da escrita indígena como valor, instrumento de resistência cultural e de auto-determinação. Examinamos, então, textos extraídos das obras *A terra dos mil povos*, de Kaka Werá Jecupé, e *O banquete dos deuses*, de Daniel Munduruku, escritores indígenas brasileiros, e das obras *The man made of words*, de N. Scott Momaday, e “The Lone-Ranger and Tonto fistfight in heaven”, de Sherman Alexie, escritores indígenas norte-americanos.

Após estas discussões, apresentamos nossas considerações finais. Pretendemos, portanto, por meio da leitura crítica das obras mencionadas e de uma fundamentação teórica adequada, fornecer elementos que venham a proporcionar uma re-visão da construção do indígena brasileiro e norte-americano por olhares

estrangeiros e nativos. Nosso próprio olhar sobre as questões que nos propomos a discutir está determinado a adquirir, como sugere MARQUES (1998:54) “[...] mobilidade e flexibilidade, sendo capaz de rasurar e atravessar as fronteiras dos territórios nacionais [...]. Só dessa forma estará apto a enfocar e pensar não apenas o Mesmo, com acento nas semelhanças e continuidades entre várias literaturas, afirmando a tradição, como também o Outro, pondo em relevo as rupturas e diferenças, instauradoras de singularidades literárias”.

## 2 A QUESTÃO IDENTITÁRIA NA PÓS-MODERNIDADE

ONDE leria o meu QUANDO?

QUEM leria o meu COMO?

COMO escrever o meu ONDE?

QUANDO escrever o meu QUEM?

(Affonso Romano de Sant'Anna, *A grande fala do índio guarani perdido na história e outras derrotas*)

Ao construirmos nossas narrativas pessoais com base nos lugares que habitamos e percorremos e nas nossas interações sociais e culturais, criamos e recriamos identidades. Cada vez que nos questionamos acerca de *quem* somos, deveríamos também nos perguntar *onde*, *quando*, *com quem* e *por que* somos, dada a vinculação de nosso processo identitário e de auto-conhecimento com o lugar, o tempo, o outro e a intencionalidade.

Propomos, então, neste capítulo, abordar questões referentes aos conceitos de identidade e alteridade, a fim de investigar a construção do eu e do outro (ex-cêntrico), sua localização em espaços de pertencimento e circulação, além de sua narrativa.

### 2.1 A CONSTRUÇÃO DO EU: DE UMA PARA MÚLTIPLAS IDENTIDADES

A percepção de *uma* subjetividade constituída por *muitas*, de uma identidade que deixa de ser fixa e única para ser vista como móvel e múltipla, faz-se essencial para a discussão de questões relativas à construção da identidade e da alteridade em um mundo caracterizado pela diáspora, ou seja, por um processo de desenraizamento e sensação de não pertencimento constantes. Segundo HALL (2003:27), “Esta é a sensação familiar e profundamente moderna de des-locamento, a qual – parece cada vez mais – não precisamos viajar muito longe para experimentar. Talvez todos nós sejamos, nos tempos modernos – após a Queda, digamos – o que o filósofo Heidegger chamou de *unheimlichkeit* – literalmente, ‘não estamos em casa’ ”.

Na arte, o modernismo produz já um certo deslocamento, dado que é, segundo ASHCROFT (1989:156), produto da “[...] descoberta de culturas cujas práticas estéticas e modelos culturais rompem radicalmente com as certezas européias. Os europeus foram forçados a perceber que sua cultura era uma entre uma pluralidade de modos de se conceber a realidade e organizar suas representações na arte e na prática social.” (tradução minha)<sup>1</sup>

Questões envolvendo a pluralidade cultural e relativas à identidade e à alteridade recebem um olhar revitalizado no mundo pós-moderno, quando da produção de inúmeros estudos voltados para a percepção da identidade como um constructo histórico, escrita e lida no encontro com o outro, na passagem do tempo, e em função da localização do sujeito e de seu deslocamento. Utilizamos os termos ‘mundo pós-moderno’ ou ‘pós-modernismo’ para caracterizarmos visões de mundo ou discursos nos quais, segundo JOZEF (2005:248) “A verdade (e a razão) deixam de ser unívocas e a busca do instável, a invenção permanente, fazem parte do saber [...]. A pós-modernidade contribuiu para liberar as dobras discordantes das periferias obrigando a instituição cultural a incluir vozes marginalizadas. Há uma pluralidade de códigos simultaneamente válidos e as oposições indicam possibilidades de novas manifestações.” Percebemos, no entanto, que o pós-modernismo se desenvolve em meio a situações diferentes na Europa, nos Estados Unidos e na América Latina. Como afirma LEENHARDT (2001:260), “[...] o pós-modernismo como ideologia aparece nas sociedades – européias ou norte-americana – extremamente estruturadas por um Estado forte, um forte sistema educativo e lutas centenárias entre classes sociais e

---

<sup>1</sup> “Modernism and the sudden experimentation with the artistic forms of the dominant bourgeois ideology [...] are themselves, in part, products of the discovery of cultures whose aesthetic practices and cultural models were radically disruptive of the prevailing European assumptions. Europeans were forced to realize that their culture was only one amongst a plurality of ways of conceiving of reality and organizing its representations in art and social practice.” (ASHCROFT, Bill et al. *The empire strikes back: theory and practice in post-colonial literatures*. London and New York: Routledge, 1989, p. 156)



interesses opostos.” Este não é o caso da América Latina que, embora importe a noção de pós-modernismo, vem a adaptá-la à necessidade de manifestação de culturas marginalizadas.<sup>2</sup>

Portanto, abordamos a questão identitária percebendo que uma série de conceitos precisam ser revisitados e problematizados. MOITA LOPES e BASTOS (2002:14) afirmam que a discussão sobre a identidade, sobre o qual se debruçam estudiosos de Ciências Humanas e Sociais, “é um reflexo das grandes mudanças sociais, culturais, políticas, econômicas e tecnológicas que vivemos, que têm trazido à tona, no dia-a-dia, a problemática dos gêneros, das sexualidades, das nacionalidades, das etnias, dos territórios, das subjetividades, das diferenças, das identidades profissionais [...]”. Assim, refletirmos sobre o processo de construção identitária significa relativizarmos também a noção de etnia.

Quando utilizamos os termos *etnicidade*, *étnico* ou *etnia*, referimo-nos a vocábulos cujas raízes etimológicas encontram-se no termo *ethnos*, conforme nos mostram POUTIGNAT e STREIFF-FENART em nota referente ao primeiro capítulo do livro *Teorias da etnicidade* (1998:23):

Como o assinala Sollors, tal utilização da palavra “étnico” para designar contrastivamente e muitas vezes negativamente povos “outros” é congruente com as raízes etimológicas do termo etnicidade (*ethnikos*). No mundo grego, o termo *ethnos* fazia referência aos povos bárbaros ou aos povos gregos não organizados segundo o modelo da Cidade-Estado, ao passo que o termo latino *ethnicus* designava, na tradição eclesiástica do século XIV, os pagãos em oposição aos cristãos.

Podemos ler no uso da palavra *etnia* pelos gregos e latinos a referência ao outro, ao diferente e, principalmente, àquele que não pertence ao grupo detentor do poder político, econômico e também discursivo. Encontramos implícita na

---

<sup>2</sup> Contudo, podemos problematizar a própria noção de marginalização, construída em *myse-em-abyme* na América Latina, pois suas culturas podem ser consideradas periféricas quando comparadas aos centros europeu e norte-americano, mas são dominantes perante inúmeras culturas excluídas dos grandes centros latino-americanos.

determinação dos grupos étnicos uma relação de dominação na qual, como afirmam POUTIGNAT e STREIFF-FENART (1998:143-144), “[...]a imposição de um rótulo pelo grupo dominante possui um verdadeiro poder formativo: o fato de nomear tem o poder de fazer existir na realidade uma coletividade de indivíduos a despeito do que os indivíduos assim nomeados pensam de sua pertença a uma determinada coletividade”. Desta forma, a identidade étnica pode ser vista como uma ficção, uma construção feita a partir de observações acerca de traços físicos, costumes, origem e localização, fundamentada na diferença, conforme assinalam POUTIGNAT e STREIFF-FENART (1998:40) ao apresentarem a visão de identidade étnica para Weber:

A identidade étnica (a crença na vida em comum étnica) constrói-se a partir da diferença. A atração entre aqueles que se sentem como de uma mesma espécie é indissociável da repulsa diante daqueles que são percebidos como estrangeiros. Esta idéia implica que não é o isolamento que cria a consciência de pertença, mas, ao contrário, a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas.

Assim como a identidade étnica pode ser vista como construção feita pelo outro, pode também constituir uma ficção construída pela própria comunidade, pois uma identidade coletiva vem a ser elaborada na interação com outros grupos, na tentativa de se estabelecer limites e definir nacionalidades. Assim, um determinado grupo pode vir a manter-se unido devido à construção de um passado mítico comum, ao culto a figuras representativas deste passado e suas respectivas ações. Weber (apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998:37) define grupos étnicos como

[...] esses grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente.

Percebemos, portanto, que a identidade étnica encontra-se em processo, é mutável, dependendo das relações estabelecidas entre as organizações sociais e interesses relativos ao momento histórico, político ou econômico vivido pelas comunidades. Além disso, assim como o conceito de etnia, os conceitos de nação ou

de cultura nacional são também variáveis e encontram-se, muitas vezes, substituídos por termos alternativos como os que são sugeridos por SANTAMARÍA (2001:100): “‘repertórios culturais’, ‘reservas práticas’, ‘habitats de significados’ ou configurações culturais’ ”. Além disso, a idéia de que uma nação possa constituir um todo (homogêneo, único e indivisível) é desconstruída na pós-modernidade, quando encontramos a questão da identidade nacional em processo de redefinição. Utilizamos o termo ‘nação’, neste trabalho, como “comunidade política imaginada”, segundo proposta de ANDERSON (1990:15) que afirma: “É *imaginada* porque os membros mesmo das menores nações nunca conhecerão, encontrarão ou até mesmo ouvirão falar da maior parte de seus compatriotas, apesar do fato de que em suas mentes vive a imagem de sua comunhão.[...] De fato, todas as comunidades maiores que vilarejos primordiais de contato face à face (e talvez mesmo nelas) são imaginadas. Comunidades devem ser distinguidas, não por sua falsidade/genuinidade, mas pelo estilo no qual são imaginadas”.(tradução minha)<sup>3</sup>

Homi BHABHA, em sua obra *O local da cultura* (1998), discute a construção de verdades segundo uma visão essencialista de mundo; seu texto sugere que a idéia de nação é uma invenção histórica e discursiva que pode ser representada como parte de um processo temporal. A elaboração de uma narrativa de nação envolve o esquecimento de determinados eventos; por exemplo, no caso da narrativa das nações americanas, são apagados episódios relativos ao genocídio dos povos nativos. BHABHA (1998:207) aponta que “Na produção da nação como narração ocorre uma cisão entre a temporalidade continuísta, cumulativa, do pedagógico e a estratégia

---

<sup>3</sup> “It is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion. [...] In fact, all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined. Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined.” (ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London and New York: Verso, 1990, p. 15)

repetitiva, recorrente, do performativo”. Ao vermos a nação como narração, podemos estudá-la observando uma tensão entre uma pedagogia narrativa e uma performance narrativa: a primeira entende que o povo que constitui uma nação é objeto de uma história criada como desenrolar cronológico de acontecimentos, de um passado sedimentado, no qual *muitos* podem ser vistos como *um*; por outro lado, o uso da palavra performance implica a representação do povo como sujeito de um processo de significação que ocorre em um presente enunciativo, portanto, está em construção permanente e questiona as narrativas totalizadoras e homogeneizantes. Segundo BHABHA (1998:209-210)

No lugar da polaridade de uma nação prefigurativa autogeradora “em si mesma” e de outras nações extrínsecas, o performativo introduz a temporalidade do entre-lugar. A fronteira que assinala a individualidade da nação interrompe o tempo autogerador da produção nacional e desestabiliza o significado do povo como homogêneo. O problema não é simplesmente a “individualidade” da nação em oposição à alteridade de outras nações.

Estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população. A nação barrada Ela/Própria [It/Self], alienada de sua eterna autogeração, torna-se um espaço liminar de significação, que é marcado *internamente* pelos discursos de minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputa, por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural.

Tratarmos, portanto, de uma identidade nacional envolve não só observarmos sujeitos produzidos segundo uma vontade de pertencer ao grupo, mas também significa percebermos que a nação, assim como a cultura, não são unitárias, mas múltiplas. Assim, ao lermos a história de um povo, lemos, de acordo com uma pedagogia narrativa, uma grande narrativa construída para criar a impressão de unicidade; contudo, segundo uma performance narrativa, lemos a fragmentação do todo, pois encontramos não mais *muitos* como *um*, mas *muitos* como *muitos*, com práticas identitárias construídas na des/reterritorialização e no imbricamento de um mundo globalizado. Se há muitos como muitos, simples oposições binárias não são suficientes para examinar a questão identitária. Segundo Derrida (apud SILVA, 2000:83):

[...] as oposições binárias não expressam uma simples divisão do mundo em duas classes simétricas: em uma oposição binária, um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa. ‘Nós’ e ‘eles’, por exemplo, constitui uma típica oposição binária: não é preciso dizer qual termo é, aqui, privilegiado. As relações de identidade e diferença ordenam-se, todas, em torno de oposições binárias: masculino/feminino, branco/negro, heterossexual/ homossexual. Questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno dos quais elas se organizam.

Discutir a identidade significa ir além das oposições binárias, principalmente porque cada uma dessas oposições engloba uma série de outras subdivisões, produto da fragmentação e do hibridismo. Segundo SILVA (2000:87), o hibridismo “[...] está ligado aos movimentos demográficos que permitem o contato entre diferentes identidades: as diásporas, os deslocamentos nômades, as viagens, os cruzamentos de fronteiras.” Stuart HALL (2003:74) também aborda a questão do hibridismo, termo que segundo este autor “[...] tem sido utilizado para caracterizar as culturas cada vez mais mistas e diaspóricas [...]” e deixa claro que hibridismo não tem relação com a miscigenação racial. HALL (2003:75) propõe que o hibridismo significa

[...] [um] momento ambíguo e ansioso de [...] transição, que acompanha nervosamente qualquer modo de transformação social, sem a promessa de um fechamento celebrativo ou transcendência das condições complexas e até conflituosas que acompanham o processo [...] [Ele] insiste em exibir [...] as dissonâncias a serem atravessadas apesar das relações de proximidade, as disjunções de poder ou posição a serem contestadas; os valores éticos e estéticos a serem “traduzidos”, mas que não transcenderão incólumes o processo de transferência.

O hibridismo, para o qual tanto Bhabha quanto Hall parecem apontar, sugere a construção de identidades com base na negociação com diversos centros de poder e com valores culturais, éticos e estéticos dos quais os indivíduos estão impregnados. Neste sentido, a própria palavra *indivíduo* precisa ser revista, considerando-se que o sujeito híbrido deixa de ser in-divisível e passa a ser o *um* composto por *muitos*, ou seja, um compósito, oscilando entre diferentes e múltiplas orientações identitárias, muitas vezes até contraditórias. Gumbrecht, ao deparar-se com a questão da identidade, apresenta a seguinte reflexão, comentada por OLINTO (2002: 258):

Para Hans Ulrich Gumbrecht (1999), a questão da identidade – formulada a partir da pergunta jocosa e retórica: “É possível pensar e viver sem identidade?” – deveria ser minimizada, no mundo atual, pela distribuição de múltiplas carteiras de identidade que, assim, poderiam atestar os inumeráveis processos e superposições identitárias que hoje, por assim dizer, fazem parte de uma normalidade (p. 115), pois nessas novas práticas literárias, fundadas sobre territórios flexíveis, sem margem, de fronteiras negociáveis, privilegiam-se estatutos do impuro, do bastardo, do mutante, porque as experiências de separação, de desenraizamento e metamorfose transformaram-se em metáfora válida para os indivíduos contemporâneos que as vivenciam em sua experiência cotidiana do mundo.

As “múltiplas carteiras de identidade” representam bem a pluralidade interior do sujeito pós-moderno, que ora opta por uma construção identitária, ora por outra. Para este sujeito, *um* nome não representa todas as suas identidades pessoais, ou suas alteridades, já que qualquer nome abriga sempre mais e encontra-se aberto para o movimento e para a ressignificação. As identidades são fruto de uma negociação que acontece dentro do próprio indivíduo, o qual reivindica e encena cada uma de suas identidades conforme as relações que estabelece com o meio e com o outro, utilizando elementos sociais e simbólicos e redimensionando as demandas feitas pelos grupos de pertencimento e de circulação. Para RUIZ (2003a:60) a subjetividade é “[...] tramada em parte pelo universo social em que se insere, mas ela, ao interiorizá-lo, recria-o como seu universo pessoal.”

As múltiplas identidades fazem parte do sujeito de grupos hegemônicos e periféricos, mas, certamente, as construções identitárias que envolvem um maior número de negociações são aquelas representadas pelos grupos diaspóricos, minoritários e marginalizados. Como indica HALL (2003:76), “Em condições diaspóricas, as pessoas geralmente são obrigadas a adotar posições de identificação deslocadas, múltiplas e hifenizadas.” Ao adotar tais posições, o sujeito constrói um ‘eu’ que se alterna com outros ‘eus’, fazendo com que a identidade torne-se fluida e, assim, permitindo que se fale sobre transidentidades, não mais excludentes, como nas construções binárias, mas includentes.

Segundo Stuart HALL (1998:10), em “nosso mundo pós-moderno, nós somos também ‘pós’ relativamente a qualquer concepção essencialista ou fixa de identidade” e, portanto, a narrativa que construímos do *eu* deixa de ser uma narrativa estável, assumindo um caráter fragmentário e mutável tanto social quanto individualmente. Em sua obra *A identidade cultural na pós-modernidade* (1998), Hall examina as definições de identidade do sujeito do Iluminismo, do sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno. Observamos que, segundo Hall, o sujeito do Iluminismo estava fundamentado em uma visão de um ser uno, cujo centro surgiu a partir da Reforma, do Humanismo Renascentista, de revoluções científicas e do Iluminismo. HALL (1998:11) afirma ser o sujeito do Iluminismo alguém “cujo ‘centro’ consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou ‘idêntico’ a ele – ao longo da existência do indivíduo.” Quanto ao sujeito sociológico, sua identidade constituía-se “na ‘interação’ entre o eu e a sociedade” (HALL, 1998:11), exercendo esta última a função de mediadora na formação e transformação desse sujeito.

Já, ao tratarmos do sujeito pós-moderno, percebemos como palavras relativas a movimento são, em geral, aquelas utilizadas para descrevê-lo. Sua identidade é vista como uma “celebração móvel” (HALL, 1998:13), ou seja, remete a uma identidade em andamento, deslocando-se e modificando-se em função do momento vivido, do local de onde o sujeito fala, de sua relação com o outro e de como é visto pelo outro. A identidade pós-moderna é, portanto, relacional e móvel. Está em trânsito, num ‘vir a ser’ constante. A identidade entendida desta forma é fecunda, transforma-se em identidades, com as quais o sujeito pode identificar-se por um certo tempo. Como propõe HUTCHEON (1998:74), “o pós-moderno segue a lógica do ‘e/e’, e não a do ‘ou/ou’”, lógica que sugere a convivência com várias construções identitárias.

A problematização do jogo identitário instaura-se, então, a partir do momento em que surge a crença de que uma identidade possa estar cristalizada, quando, na verdade, existe a impossibilidade de tal cristalização. RAJAGOPALAN

(2004:71) afirma que “[...] as identidades estão, todas elas, em permanente estado de transformação, de ebulição. Elas estão sendo constantemente reconstruídas. Em qualquer momento dado, as identidades estão sendo adaptadas e adequadas às novas circunstâncias que vão surgindo. A única forma de definir uma identidade é em oposição a outras identidades em jogo”.

Sendo a identidade fecunda e móvel, ela deveria ser vista antes como processo que como produto. Como propõe Derrida (apud BERND, 2003:21), “Uma identidade nunca é dada, recebida ou atingida; só permanece o processo interminável, indefinidamente fantasmático da identificação.” As definições, em geral, prendem ou restringem as redes de significados das palavras, estabelecendo o horizonte delimitador destes significados. No caso da palavra *identidade*, tal prisão surge ao defini-la a partir de pontos de vista essencialistas, numa tentativa de impor limites e evitar seu contato com outros conceitos. SKLIAR (2003:46), ao tratar da questão da identidade na pós-modernidade, aponta para o fato de que

O *ser* e o *é*, com suas respectivas negações - *não ser*, *não é* – e suas próprias ambigüidades – *não acaba de ser*, *é parcialmente*, *não é totalmente* etc. - dominam ainda boa parte do pensamento contemporâneo sobre as identidades. E são tão dominantes que a mesmidade reserva para si o direito ao *é*, o direito ao *ser*, ao mesmo tempo que se arroga a virtude (?) de enunciar o outro naquilo que *não se é* ou *que se é só em parte*, ou *que não se é completamente*.

Identidades são construídas, no universo pós-moderno, justamente ao se romperem limites, expandirem-se os horizontes de significado e se proporem redes de comunicação com conceitos diversos. Quanto à imobilidade de uma visão essencialista da identidade, Stuart HALL (2003:28) indica que

Essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior. É impermeável a algo tão “mundano”, secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades – os legados do Império em toda parte – podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento, a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor.



A leitura do excerto anterior sugere um questionamento não somente da fixidez, da estagnação da construção identitária baseada em registros determinados pela genética ou pelo local de nascimento, mas um questionamento também da impermeabilidade da identidade. Novamente, considerarmos o constructo identitário como impermeável seria vê-lo como incomunicável com outros constructos e intocado pelas migrações, o que nos parece ser inviável em um mundo pós-moderno, sustentado por conexões e redes. Segundo BERND (2003:27),

[...] a(s) identidade(s) .... se constituiria(m) na tensão entre o apelo do enraizamento e a tentação da errância, num espaço que Maffesoli denomina, lançando mão de um oxímoro, isto é, fazendo delirar seus códigos lingüísticos de ‘enraizamento dinâmico.’ Não se exclui, portanto, totalmente a idéia de ‘raiz’ quando se pensa a identidade, desde que ela não seja concebida como una e totalitária, mas múltipla, ‘estendida em redes na terra sem que nenhuma delas intervenha como predador irremediável’.

Portanto, raízes existem na construção identitária, mas estas não imobilizam o sujeito. Este permanece ligado a uma raiz por algum tempo até que processos internos ou externos provoquem sua movimentação para outra raiz, na qual se localizará por algum tempo até que o movimento novamente se inicie, e assim indefinidamente. Este movimento contínuo não significa que o sujeito passe de uma raiz a outra abandonando tudo que já fez parte de seu constructo anterior, mas sim que a um novo constructo são agregados elementos de outras raízes, compondo assim um sujeito com múltiplos enraizamentos e desenraizamentos. Conseqüentemente, uma coletividade organizada em torno de um constructo nacional ou cultural agrega “múltiplas carteiras de identidade”, assim como qualquer indivíduo. Assim, o ser humano e as comunidades que o abrigam remetem àquilo que RUIZ (2003a:14) denomina “indeterminação criativa”, ou seja, a (re)criação do sentido dado às coisas, ao mundo e à nossa inserção no mundo. Stuart HALL (2003:44) complementa esta questão ao mencionar que

A cultura não é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu ‘trabalho produtivo’. Depende de um conhecimento da tradição enquanto ‘o mesmo em mutação’ e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse ‘desvio através de seus passados’ faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, com novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar.

O conceito de performatividade, desenvolvido pela teórica Judith Butler e descrito por SILVA (2000:92) “[...] desloca a ênfase na identidade como descrição, como aquilo que é – uma ênfase que é, de certa forma, mantida pelo conceito de representação – para a idéia de “tornar-se”, para uma concepção da identidade como movimento e transformação”; esta noção de performatividade pode ser lida no texto de Hall quando este lança as identidades culturais para o porvir, para o indeterminado e até mesmo para o inesperado. O reconhecimento de identidades com um passado (não esquecido), com um presente (um *ser* ou *estar* no momento) e com um futuro (um porvir, ou vir a ser), faz-nos pensar sobre a relação entre o tempo e a construção identitária e novamente sobre o movimento incessante desta construção. Contudo, quer a identidade seja construída em sua relação com o tempo, com o espaço, com a alteridade ou com qualquer outro fator, esta é sempre elaborada pela linguagem, pelo discurso que tece todas as nossas relações com os mundos interior e exterior. AUGÉ (1997:95) apresenta-nos a linguagem da identidade como “uma das duas linguagens constitutivas dos laços simbólicos que tecem a trama do social”, a outra linguagem sendo a da alteridade. Para AUGÉ (1997:95)

A linguagem da identidade é uma linguagem da *ambivalência*, no sentido de ser ambivalente uma realidade que acumula duas qualidades: pode-se ter uma personalidade na vida privada e ser uma pessoa pública, ser pai e esposo (bom pai e mau esposo, ou o contrário). A linguagem das qualificações ou das identidades ‘de classe’ torna substantivas as categorias e apresenta as questões em termos de inclusão, de acumulação ou de exclusão: sou escocês, portanto britânico.

Segundo CORNOG (2000:41), o termo ambivalência tem sua origem no verbo latino *valere*, que significa “ser forte”, havendo duas definições para o adjetivo ambivalente: “(1) Que mantém sentimentos e atitudes opostos, simultaneamente, com relação a alguém ou algo. (2) Que oscila continuamente entre linhas de ação opostas ou alternadas”. (tradução minha)<sup>4</sup>. Se a linguagem da identidade é ambivalente, isto pode indicar que duas forças opostas, e intensas, simultaneamente encontram-se em conflito no indivíduo, fazendo com que este se sinta atraído ora por uma construção identitária, ora por outra. Como um pêndulo, a linguagem da identidade de um indivíduo oscila entre a inclusão ou exclusão, mas o faz conforme seus espaços de circulação e pertencimento, interesses ou necessidades.

A partir desta imagem de um pêndulo, podemos pensar sobre o quanto a identidade, qualquer que seja, é relativa. Porém, ao usarmos o termo relativo, seguimos a proposta de AUGÉ (1997:99-100) que entende este adjetivo como relativo a alguma coisa:

[...] há sempre uma referência geográfica, social ou moral em relação à qual a identidade é definida. As identidades não são relativas no sentido de que, não sendo absolutas, tornar-se-iam frágeis, provisórias ou efêmeras: elas são relativas a alguma coisa (a etnia, a nação, a religião). E é exatamente por serem relativas a essa “alguma coisa” que elas afirmam-se através das alteridades que transcendem (e, neste sentido, relativizam’)[...]

Devemos lembrar, portanto, que o jogo lingüístico de construção identitária não é solitário: o sujeito não se constrói sozinho e o outro está na base da discussão sobre a identidade por relativizá-la. Para SILVA (2000:39-40), “A identidade [...] não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença.”. Assim, abordaremos, a seguir, a construção da alteridade e problematizaremos a questão da construção de grupos minoritários, como os grupos indígenas, sem esquecermos que pensar o outro implica indicarmos uma relação de poder que demarca as fronteiras da inclusão e da exclusão.

---

<sup>4</sup> “(1) Holding opposite feelings and attitudes at the same time toward someone or something. (2) Continually wavering between opposites or alternate courses of action”. (CORNOG, 2000:41)

## 2.2 A CONSTRUÇÃO DO OUTRO: OBRA DE LEITURA E TRADUÇÃO

A construção da alteridade, assim como a da identidade, está fundamentada na linguagem. Segundo RUIZ (2003a:15) “[...] somos seres da linguagem, hermeneutas de um mundo que re-criamos de modo contínuo com o sentido que permeia nossa práxis”. Através da linguagem, investimos nosso mundo de sentidos e interpretamos não somente *quem* mas *contra quem* somos. É a linguagem, o *Verbo*, que forja o homem desde o princípio dos tempos; o discurso é o instrumento da criação do eu e do outro. TEVÊS (2003:3) aponta para o fato de que “[...] a antropologia filosófica nos assegura a singularidade do homem; o único animal simbólico na face da terra. Graças a essa sua especificidade, ele cria linguagens e, com isso, pode reapresentar o mundo para si mesmo”. Ao reapresentar o mundo através de seu olhar, o homem reencena a gênese do próprio homem ao construir a imagem do outro para si mesmo.

A narrativa bíblica da gênese do mundo e do homem relata a forma como Deus cria o primeiro homem, Adão, do barro da terra. Para RUIZ (2003a:71)

A nova criatura saída das mãos de Iahweh emerge umbilicalmente unida à terra, formando uma unidade com ela. O termo *Adam* não designa – como vulgarmente se aceita – o homem varão. Ele é um termo com um sentido de coletividade; é um substantivo coletivo. Sua tradução mais correta seria a humanidade. [...] Iahweh não criou, num primeiro momento, o varão (aner), mas a humanidade. Esta humanidade ainda não tinha sido fraturada. Ela vivia numa unidade natural consigo mesma e com a natureza. Adam constitui uma mônada indivisível, que não tem alteridade. Ela não conhece a existência do outro.

Esta humanidade que assume forma existe sem o outro e, portanto, experimenta a solidão e “[...] sofre a impossibilidade de comunicar-se, pois não pode ir além de si mesma.” (RUIZ, 2003a:71) *Adam*, a humanidade, será então fraturada duas vezes, externa e internamente. A fratura externa verifica-se na separação de *Adam* das outras espécies, as quais devem ser por ela nomeadas. O *Verbo* do criador passa então para a criatura, assim como o poder da criação através do uso da linguagem. Contudo,

outra fratura será necessária, que “[...] deverá rasgar a própria identidade de Adam. Esta segunda fratura vai significar, de fato, o desaparecimento de Adam como realidade auto-suficiente e fechada em si mesma, dando lugar à gênese da intersubjetividade.” (RUIZ, 2003a:73) Popularmente, divulgou-se a idéia de que uma costela de *Adam* teria sido removida para que o outro fosse criado (o outro comumente visto como a mulher). No entanto, RUIZ (2003a:73) afirma que o que se traduz normalmente por costela seriam as entranhas de *Adam*:

Segundo a narrativa bíblica, Deus, para fraturar internamente a humanidade e possibilitar a emergência da intersubjetividade, decidiu tomar *parte das entranhas de Adam*. Habitualmente se traduz o termo reducionista do texto. Para o semita, o costado é sinônimo de entranhas. Nas entranhas da mulher é onde se gera a vida; é onde se gesta a criança; as entranhas são o lugar biológico onde repercutem com maior intensidade as emoções. As entranhas constituem a sede dos sentimentos e a fonte da vida. Como consequência, na cultura semita as entranhas são a parte mais importante do ser humano.

Com base nesta fratura e no surgimento do outro a partir da sede dos sentimentos e da vida, *Adam* não existe mais isoladamente, assim como o outro criado de suas entranhas. Cada um depende do outro e de sua relação com o outro para construir sua subjetividade. Adam não está mais só; mas há um preço a ser pago pela criação da alteridade: a fratura interior, que precisa constantemente ser suturada. Para RUIZ (2003a:76)

Estamos condenados por toda nossa breve eternidade existencial de espécie a tentar de modo perene, e sempre de forma infrutuosa, suturar a fissura abismal da alteridade. Estamos destinados a buscar ansiosamente a felicidade da harmonia absoluta. A fratura é irreversível, por isso a alteridade nos situa ante um *utopos* impossível.

Outra narrativa bíblica trata também da questão da fratura de Adam e reforça sua necessidade ou dependência do outro: a história de Babel, na qual o outro será visto como *o diferente*. De acordo com as palavras do Genesis apresentadas por AZÚA (2001:33-34), assim temos a narrativa de Babel:

E foi (e era) toda a terra / língua (lábio) um e palavras umas

E foi / em sua viagem até o oriente / e encontraram um vale no país de Chin' ar (Shinear) / e alí se estabeleceram.

E disseram / uns aos outros / vamos / branqueemos os brancos ladrilhos (ladrilhemos) / e iluminemos as luzes / e o branco ladrilho para eles / foi / rocha / e o betume para eles / foi / morteiro.

E disseram / eia! / ergamos uma cidade / e uma torre / e sua cabeça no céu / e demo-nos / um nome / para não dispersarmos / pela face da terra.

E Adonai (o Senhor) desceu / para ver a cidade/ e a torre que construíam / os filhos (de Adão) do homem.

E Adonai disse / se o povo é um / e a língua uma / para todos / e isto / é o que agora começam a fazer / já / não se poderá impedir-lhes nada / de quanto meditam / fazer.

(nada poderá impedir-lhes fazer o que decidam)

Desçamos / e babelizemos (embrulhemos) / sua língua / que não entendam / um / a língua do outro.

E Adonai os dispersou / dali / pela face da terra / e cessaram / a construção da cidade.

Assim que / se chamou / Babel / porque ali Adonai / babelizou / a língua de toda a terra / e dali / Adonai os dispersou / pela face / da terra.

A história de Babel é geralmente lida como o caos, um momento de separação e perda. De fato, a palavra portuguesa *babel* remete à *babble*, palavra da língua inglesa que pode ser usada como verbo intransitivo ou como substantivo, e que indica, na segunda função gramatical, segundo o *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary* (1994:106), “[...] discurso inarticulado ou imperfeito; [...] discurso incoerente, sem sentido ou tolo [...] murmúrio ou confusão de sons”. (tradução minha)<sup>5</sup>. Contudo, parece-nos haver uma outra maneira de interpretarmos babel. Segundo a leitura que fazemos da Babel bíblica, vemo-la como uma benção; anteriormente fraturado, o homem já havia entrado em contato com o outro, mas a partir de Babel e da percepção da existência de inúmeros povos com perspectivas, línguas e culturas diversas, *Adam* encontra-se face a face com o diferente, que precisa ser conhecido e interpretado. SKLIAR (2003:49) afirma:

---

<sup>5</sup> “[...] inarticulate or imperfect speech; [...] foolish, meaningless, or incoherent speech [...] a murmuring sound or a confusion of sounds [....]”. (*Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary*, 1994:106)

Babel tem sido sempre entendida a partir de uma leitura de catástrofe: a perda do consenso entre os homens, o início de uma perversa pluralidade (SLOTTERDIJK, 2000, p. 12). Mas Babel, da mesma maneira que acontece com este tempo presente, sugere a preservação - e não a ocultação - de um paradoxo permanente, isto é, de um paradoxo que sempre permanece: Babel fala da unanimidade, da totalidade e da mesmidade: de uma cidade, de um nome e de uma língua, que são para todos os mesmos. E fala também do fim da unanimidade, da totalidade e da mesmidade: da dispersão dos homens, da perda do nome, da confusão da língua e do aparecimento de outros homens, de outros nomes e de outras línguas.

A condição babélica projeta *Adam* ao exílio - de si mesmo, do espaço conhecido, da língua comum. Exilado do paraíso edênico após as fraturas iniciais, *Adam* enfrenta o exílio de Babel, fratura definitiva, e outros exílios que, incessantemente, recordam-lhe que sua existência é uma co-existência em movimento. LARROSA e SKLIAR (2001: 22) parecem sugerir que a condição de exilado é uma constante da existência humana contemporânea:

Nossa época nos mostra inumeráveis exílios. Alguns deles na forma de um exílio exterior doente: as deportações, os deslocamentos maciços de refugiados, de famintos, de expropriados, de apátridas e de perseguidos, as diferentes modalidades de extermínio. Outros, sob a forma de um exílio exterior prazeroso e cheio de possibilidades: as viagens, as mesclas, as comunicações, os intercâmbios, as distintas modalidades do cosmopolitismo, da evasão ou da saída dos próprios limites. Outros, por último, na forma de um exílio interior: de um desenraizamento, ou de uma marginalidade, ou de uma distância entre nós e nossa pátria, entre nós e nossa língua ou entre nós e nosso nome.

O exílio de Babel reafirma a relação do eu com o outro; como indica RUIZ (2003a:55), “A alteridade é a referência primeira e concomitante à constituição da própria identidade. O outro não é alguém posterior à configuração da pessoa, senão que constitui a condição de possibilidade para sua existência.” Essa condição oferece ao homem uma oportunidade de aprendizado, pois o outro precisa ser interpretado, traduzido e, para tanto, precisa ser lido.

A leitura do outro pode ser proposta tomando-se como ponto de partida as cinco dimensões do processo de leitura propostas por Thérien (apud JOUVE, 2002:17-22), apresentadas sucintamente a seguir:

- um processo neurofisiológico;
- um processo cognitivo;
- um processo afetivo;
- um processo argumentativo; e
- um processo simbólico.

A leitura como processo neurofisiológico indica, segundo os referidos autores, que a atividade leitora é desenvolvida por um conjunto de funções cerebrais e pelo aparelho visual. Com relação à leitura do outro, traduzimos este processo como apreensão do outro pelo nosso olhar e pela maneira como somos *programados* a perceber a alteridade de acordo com nossa cultura e com a visão de mundo a nós imposta ou por nós desenvolvida ao longo de nossas vidas.

Como processo cognitivo, a leitura implica a transformação de significantes em significados, solicitando do leitor um “esforço de abstração” (JOUVE, 2002:18) e “um saber mínimo que o leitor deve possuir se quiser prosseguir a leitura”. (JOUVE, 2002: 19). Neste caso, parece-nos que a leitura do outro exige um mínimo de competência para construirmos sentidos a partir do que o outro nos apresenta e para que possamos levar nossa leitura do outro para um nível além do etnocêntrico.

Quanto ao processo afetivo, JOUVE (2002:19) afirma que “O charme da leitura provém em grande parte das emoções que ela suscita. Se a recepção do texto recorre às capacidades reflexivas do leitor, influi igualmente – talvez, sobretudo – sobre sua afetividade”. De forma análoga, ao lermos o outro, respondemos a ele emocionalmente com atitudes de repulsa, rejeição, desprezo, ódio, ou de admiração, respeito, confiança e tentativa de imitação. As emoções dependerão das relações de poder criadas e do prisma de igualdade, inferioridade ou superioridade desenvolvido, determinantes para a apreensão e para o relacionamento com a alteridade.



O processo argumentativo é apresentado por JOUVE (2002:21) como aquele no qual “O texto, como resultado de uma vontade criadora [...] é sempre analisável [...] como ‘discurso’, engajamento do autor perante o mundo e os seres. [...] Como observa J.M. Adam (1985) em seu estudo sobre a narrativa, ‘a narração visa a levar o interpretador em potencial (caso da comunicação escrita) ou atual (caso da comunicação oral) a uma certa conclusão ou desviá-lo dela”. Como a narração conduz o leitor pelos caminhos da interpretação, o outro conduz o leitor pelos caminhos que levam ao seu conhecimento, pois o outro age sobre quem o lê.

Com relação ao processo simbólico da leitura, JOUVE (2002:22) aponta que “O sentido que se tira da leitura (reagindo em face da história, dos argumentos propostos, do jogo entre os pontos de vista) vai se instalar imediatamente no contexto cultural onde cada leitor evolui. Toda leitura interage com a cultura e os esquemas dominantes de um meio e de uma época”. Acreditamos que, embora o outro possa conduzir o leitor pelos caminhos de sua interpretação, a leitura depende do leitor e tem sua fundamentação nos contextos político-econômico e/ou histórico-cultural do leitor, o qual construirá sentidos do outro a partir da sua própria identidade, da existência de um projeto de afirmação cultural ou controle político-econômico. De qualquer forma, o imaginário cultural do leitor é determinante para que este construa para os seus pares o imaginário do outro.

Compreendemos, portanto, que a apreensão da alteridade depende, principalmente, de seu leitor. Muitas vezes estamos convencidos de que uma leitura da alteridade é mais válida que outra e, dependendo de visões pré-concebidas, aceitamos, excluimos ou toleramos o outro. A complexidade de nossa relação com o outro passa ainda pela questão de que existem inúmeros *outros*, e que nossa relação com cada um é diferente, em face de nossas localizações e relações de poder. Quaisquer palavras utilizadas para traduzir o outro estão localizadas política-econômica-sócio-culturalmente. Não há palavras neutras para situá-lo, pois não somos neutros com

relação ao outro, nem temos um olhar desenraizado, pois todos os nossos enraizamentos, mesmo que temporários, constroem a relação com a alteridade.

Tradução implica uma reconstrução de um texto e produção de um novo original, visando a uma comunidade interpretativa. A tradução do outro também implica transformação, negociação de significados e atenção à linguagem que o reconstrói em uma certa comunidade. Acerca da tradução do outro, DUSCHATZKY e SKLIAR (2001:122) comentam:

[...] se a cultura é, de acordo com Bhabha (1994, op.cit.), um território de diferenças que precisa de permanentes traduções, o problema crucial é quem traduz a quem (ou quem representa a quem) e através de quais significados políticos. Disso resulta que a tradução e representação dos outros está atravessada por uma busca permanente de eufemismos, melhores (ou piores) formas de denominar a alteridade. Não obstante, essas formas não são neutras nem opacas e geram consequências na vida cotidiana desses outros.

Apreender, então, quem é o outro envolve uma competência leitora para a qual necessitamos de conhecimento dos processos de leitura e de tradução, assim como a consciência de nossas limitações e sistemas formadores de nossa relação com as alteridades. Ler o outro é também traduzi-lo e, de acordo com ARROJO (1992:44), “[...] nossa tradução de qualquer texto [...] será fiel não ao texto ‘original’, mas àquilo que consideramos ser o texto original, àquilo que consideramos constituir-lo, ou seja, à nossa interpretação do texto de partida, que será, [...] sempre produto daquilo que somos, sentimos e pensamos”. O outro que lemos e traduzimos em nosso dia-a-dia não é, então, simplesmente o texto original que encontramos, mas a idéia que fazemos dele, o que indica que precisamos relê-lo, reposicioná-lo e redimensioná-lo continuamente.

Ao tratarmos de leitura e tradução, tratamos obviamente de linguagem e não podemos esquecer que a linguagem da alteridade, ao lado daquela da identidade, exerce uma função simbólica na tessitura da trama social. Sobre este tema, AUGÉ (1997:96) escreve:

A linguagem da alteridade, que é a outra linguagem constitutiva da simbologia social, situa-se sob o signo da *ambigüidade*, no sentido de ser ambígua uma realidade que nem uma qualidade nem a qualidade contrária evocam com propriedade, mas sim uma terceira, que não tem outra definição senão essa dupla negação: não é nem boa, nem má. A linguagem da alteridade sugere que a verdade dos seres está fora das identidades de classe. Ela relativiza sua significação e levanta as questões em termos de implicação, de influência e de relação. Enquanto a linguagem sócio-política da identidade estabelece as relações entre um indivíduo e as diversas coletividades de que ele faz parte ou não, a linguagem psicofilosófica da alteridade levanta a questão da relação entre as pessoas ou, mais abrangentemente, da relação entre o mesmo e o outro.

Caracterizar a linguagem da alteridade na esfera da ambigüidade desperta nossa curiosidade quanto aos significados do termo ambíguo. De acordo com CORNOG (2000:40), a palavra *ambíguo* indica “(1) Duvidoso ou incerto especialmente por ser obscuro ou indistinto (2) De sentido obscuro porque pode ser compreendido de mais de uma maneira”. (tradução minha)<sup>6</sup>. O mesmo texto ainda complementa as definições dadas, incluindo informações sobre a origem latina da palavra, que provém do verbo *ambigere* (ser ou estar indeciso), que por sua vez inclui o verbo *agere* (guiar, conduzir). Portanto, algo definido como *ambíguo* conduz o leitor à indecisão, por causa de sua obscuridade ou compreensão variada. Nesse sentido, o outro é fonte de dúvida, guia-nos pelo caminho da incerteza e pode sempre nos surpreender com significações inesperadas. O outro está sempre a nos oferecer *alternativas*, palavra que compartilha sua origem com a palavra *alteridade*. AYTÖ (1990:21) aponta para a origem de *alter*, do latim *allius*, emprestado do grego *allos*, ‘outro’, e do sufixo comparativo *-tero-*; conseqüentemente, *alter* significa ‘mais outro’. Assim, o *outro* é sempre *mais outro*, em um processo de desdobramento incessante.

Devemos lembrar que este outro aberto à ressignificação é construído na relação entre o mesmo e o outro e que a linguagem ambígua do outro, localizada em uma ‘terceira realidade’, não está enquadrada na realidade do mesmo nem na realidade do outro. Sobre a linguagem, MERLEAU-PONTY (2002:173-174) afirma que

---

<sup>6</sup> “(1) Doubtful or uncertain especially from being obscure or indistinct (2) Unclear in meaning because of being understandable in more than one way.” (CORNOG, 2000:40)

Num certo sentido, a fala do outro não atravessa nosso silêncio, nada pode nos dar além de seus gestos: a dificuldade é a mesma de compreender como podem palavras dispostas em proposições nos significar outra coisa que não nosso próprio pensamento – e como podem os movimentos de um corpo organizados em gestos ou em condutas nos apresentar alguém que não seja nós – como podemos encontrar nesses espetáculos outra coisa a não ser o que nele pusemos.

Lemos o outro segundo nossas disposições e predisposições sócio-culturais e, nesta leitura, construímos a alteridade comparando-a e principalmente contrastando-a com aquilo que conhecemos, usando termos tais como *diverso*, *diferente* e *distinto*. Segundo FERREIRA (1999:697, 680, 695 respectivamente), *diverso* significa “1. Diferente, distinto [...] 2. Vário, variado [...] 3. Mudado, alterado [...] 4. Discordante, divergente [...] Que apresenta vários aspectos”; *diferente* indica “1. Que não é igual; que não coincide; que difere, diverge; divergente, diverso, desigual [...] 2. Não semelhante [...] 3. Variado, variegado [...] 4. Alterado, modificado 5. *Bras. Pop.* De amizade abalada ou desfeita; de relações quase rotas, ou rotas [...]”; e *distinto* aponta para “1. [O] Que não se confunde; diverso, diferente [...] 2. Separado, isolado 3. Que sobressai; notável, ilustre, eminente, preeminente [...] 4. Perceptível, claro [...] 5. Que tem distinção de porte e/ou de maneiras [...] 6. Que teve classificação superior a bom em provas ou exames [...] 7. Em cujas provas ou exames se obteve classificação superior a bom [...]”.

Embora os termos *diverso* e *diferente* compartilhem os semas “divergente, alterado, modificado”, o primeiro aponta para “discordante” enquanto o segundo indica o “desigual”. Assim, se dizemos que o outro é *diverso* ou *diferente* de nós, estamos sugerindo que no outro percebemos alterações em comparação com um ponto de partida do qual emitimos nossa avaliação, este ponto sendo o que construímos como o *eu* ou *nós*. Contudo, se escolhemos a palavra *diverso*, podemos sugerir que discordamos, ou seja, não temos as mesmas visões de mundo; e, se optamos pela palavra *diferente*, mostramos que somos desiguais, isto é, os parâmetros que regem nossas relações com o mundo não são os mesmos, nossa relação com o poder não é construída da mesma forma, nem temos o mesmo background.

Já quando descrevemos o outro como *distinto*, significando “que não se confunde, separado, isolado”, podemos fazer referência à distância que nos separa de sua localização, sugerindo que não somente o lugar geográfico mas também o lugar ideológico ocupado pelo *nós* e pelo *outro* estão separados. Ainda, os semas “perceptível, claro” podem remeter à existência de marcas físicas (como cor da pele ou tatuagens, por exemplo) ou culturais que podem acarretar a visibilidade ou invisibilidade do outro, sua aceitação ou rejeição.

Através do uso das palavras *diverso*, *diferente* ou *distinto* evidenciamos a leitura do outro estruturada em oposições binárias. Contudo, oposições binárias são limitadas e limitantes para a construção de alteridades, assim como o são para a construção de identidades. As oposições binárias privilegiam uma certa localização (de quem julga o outro como *discordante*, *desigual*, *separado* ou *perceptível*) e o outro recebe muitas vezes uma carga negativa devido ao termo usado para descrevê-lo.

SKLIAR (2003:61-62) reflete sobre os termos *diverso*, *diferente* e *distinto*, comentando sobre a carga semântica de cada termo quando usado para descrever o outro :

Diverso, como o desviar-se, como o afastar-se de seu caminho, como algo que habita em diferentes sentidos, como algo que se dirige para diversas e opostas partes, como alguma coisa a ser albergada, hospedada (DICCIONARIO LATINO-ESPAÑOL, 1950, P. 147) *Diferente*, em sua raiz latina: *dis*, como divisão e/ou negação; *ferre*, que significa levar com violência, arrastar. O outro diferente, que é arrastado a partir de uma identidade original e localizado como seu oposto, negativo. [...] É *distinto*, também em seu significado latino: *dis*, como divisão e/ou negação; *tinguere*, cujo sentido mais próximo é o de pintar, tingir etc. [...]

Já DE LARA FERRE (2001:195) complementa as noções de diferença e diversidade com o apoio dos *Diccionarios de la Real Academia Española y Maria Moliner*:

Pelo dicionário saberemos que a palavra “diferença” significa a qualidade ou acidente pelo qual uma coisa se distingue de outra ou variedade entre coisas de uma mesma espécie e que “diversidade” significa variedade, dessemelhança, diferença ou de distinta natureza, espécie, número ou figura. Vemos assim que o significado de “diferença e diversidade” permite-nos distinguir o outro do um, o outro do mesmo.

Ao considerarmos o outro como *o diverso* (desviado de um caminho ou dessemelhante), como *o diferente* (aquele que é localizado como oposto negativo em função de uma qualidade ou acidente) ou como distinto (pintado ou tingido), parecemos que estamos conferindo ao outro significados que afirmam a parcialidade e o etnocentrismo do constructo do outro, visto geralmente como aquele a quem falta alguma coisa. A *diferença*, que poderia sugerir singularidade e ter uma carga positiva de significação por estar vinculada ao que não é igual, ao que não coincide com a perspectiva ou realidade do eu, é vista muitas vezes como perigosa, transformando-se no inimigo e no alvo de projeção dos medos e falhas do si mesmo.

AUGÉ (1999:138-139) apresenta-nos três tipos de alteridade, por ele designadas alteridade completa, interna e íntima:

Existe certamente a alteridade completa, a do estrangeiro ao qual se atribuem necessariamente todos os defeitos cuja existência se nega em si-mesmo. É para esse estrangeiro além das fronteiras que são projetadas, eventualmente, os fantasmas da ferocidade, do canibalismo, da desumanidade. [...] Há uma alteridade interna, a alteridade social, que é na verdade consubstancial ao social definido como sistema de diferenças instituídas: o sexo, a filiação, a posição na ordem dos nascimentos, a idade são tantos critérios diferenciais que compõem a trama do social e não deixam de ter expressão espacial. [...] Há finalmente a alteridade que eu proponho chamar-se de íntima porque ela atravessa a pessoa de cada indivíduo. [...] Por definição, o indivíduo é composto.

As alteridades interna e íntima recordam-nos de uma afirmação de KRISTEVA (1994: 21) que propõe que “viver com o outro, com o estrangeiro, confronta-nos com a possibilidade ou não de *ser um outro*. Não se trata simplesmente, no sentido humanista, de nossa aptidão em aceitar o outro, mas de *estar em seu lugar* – o que equivale a pensar sobre si e a se fazer outro para si mesmo”. A cada encontro com o outro fazemos uma reavaliação de nossa localização interna e, por vezes, deslocamos nosso olhar para uma percepção de que o *outro* também nos habita e constrói nossa identidade. Se o *eu* é constituído por *muitos*, nossa biografia pessoal é construída por nossa relação com os outros que compõe nossa alteridade interna e íntima tanto quanto com os outros da alteridade externa ou completa. Segundo

LANDOWSKI (2002:xii), “[...] em vez de olhar para outrem de fora colocando-se diante dele numa relação cara a cara – identidade contra identidade - , o sujeito se descobre, ao contrário, a si mesmo, desde que se torne o outro interiormente presente, ou pelo menos esforçando-se para isso. Um tornar-se, um querer estar – estar com o outro, no andamento do outro – substitui a certeza adquirida, estática e solipsista, de ser si mesmo”. Estar com o outro interior constitui, portanto, uma maneira de relativizar verdades formadoras do eu e observar a dinâmica da construção identitária.

Quanto à alteridade completa, esta remete ao estrangeiro, o que todos somos, como indica SKLIAR (2003:58), pois “[...] depois de Babel estamos exilados de nossa pátria, de nossa língua, de nossa terra, de nosso nome, de nosso mundo. O relato de Babel pode nomear tudo o que é estrangeiro, a condição humana mesma como *estrangeiridade*”. Existe um nomadismo externo ou interno determinante de tal condição, que implica defrontar-se com o desconhecido e ser o desconhecido. Para SKLIAR (2003:58-59), “O estrangeiro é a imagem daquilo que irrompe para destituir a ordem em função de seu caráter emblemático do desconhecido, daquilo que não pode ser agregado ao que já é dado por conhecido, daquilo que não é, não pode ser, nem amigo nem inimigo.” O estrangeiro desestabiliza a ordem, instaura uma espécie de caos e provoca uma realocação individual ou coletiva. De uma certa forma, talvez possamos dizer que a condição de estrangeiridade conduz à não estagnação da condição humana.

Segundo KRISTEVA (1994:9), “A modificação da condição dos estrangeiros, que atualmente se impõe, leva a refletir sobre a nossa capacidade de aceitar novas formas de alteridade.” No entanto, tal capacidade pode depender de uma lenta maturação ou pode nem chegar a ser desenvolvida por aqueles que vêem apenas atributos negativos no outro. O estrangeiro torna-se, então, receptáculo dos vícios e defeitos que o *eu* evita enxergar ou nega existir em seu próprio constructo. Muitas vezes, falta ao eu a capacidade de notar o quanto há de ficcionalização no constructo

do eu e do outro e do perigo que o outro representa. Atualmente, a construção do inimigo continua sendo feita através da atribuição de características ameaçadoras ao outro-externo; contudo, o outro-interno (o imigrante legal ou ilegal, o mestiço ou o refugiado) está cada vez mais sob suspeita, sujeito à discriminação e ao enfrentamento.

Para KRISTEVA (1994:14)

A animosidade suscitada pelo estrangeiro, ou no mínimo a irritação ('O que você está fazendo aqui?' 'Aqui não é o seu lugar!') pouco o surpreendem. De bom grado ele sente uma certa admiração para com os que o acolheram, pois em geral acredita serem eles superiores, seja material, política ou socialmente. Ao mesmo tempo não deixa de julgá-los um pouco limitados, cegos. Pois os seus anfitriões desdenhosos não possuem a *distância* que ele possui, para se ver e para vê-los. O estrangeiro fortifica-se com esse intervalo que o separa dos outros e de si mesmo, dando-lhe um sentimento altivo, não por estar de posse da verdade, mas por relativizar a si próprio e aos demais, quando estes encontram-se nas garras da rotina da monovalência.

A distância do estrangeiro de sua terra, sua língua e sua identidade prévia, além da distância de sua terra adotiva, de sua outra língua e nova identidade, coloca-o em um entre-lugar. Ele *é* estrangeiro, pois sua condição de estrangeiridade perdura; nesta situação, resta-lhe o limbo identitário ou a transcendência. Deste modo, KRISTEVA (1994:18) apresenta-nos dois tipos de estrangeiros:

Sempre em outro lugar, o estrangeiro não é de parte alguma. Mas não nos enganemos: na maneira de viver essa ligação com um espaço perdido, há dois tipos de estrangeiros que dividem os desterrados de todos os países, profissões, posições sociais, sexos [...] em duas categorias inconciliáveis. De um lado, os que se consomem na divisão entre o que não existe mais e o que jamais existirá: os adeptos do neutro, os partidários do vazio, insensíveis ou melodramáticos, mas sempre desiludidos; [...] Do outro lado, os que transcendem: nem antes, nem agora, mas além, eles são levados por uma paixão, certamente jamais saciada, mas tenaz, para uma outra terra sempre prometida, a de uma profissão, de um amor, de uma criança, de uma glória.

Os tipos descritos por Kristeva são estrangeiros porque estão em um limbo (num vazio entre passado e futuro, estrangeiros para o presente) ou estão além (que transcendem, estrangeiros para o passado e o presente). Para Augé, o outro da alteridade completa é o estrangeiro que altera geograficamente sua localização, transferindo-se de uma nação para outra. Já o outro da alteridade interna, distingue-se por seu gênero, idade



ou nível sócio-econômico; acreditamos ser este outro um estrangeiro por ser diferenciado socialmente. Por sua vez, o outro da alteridade íntima é aquele que se percebe outro ou estrangeiro para si mesmo. Todas as formas de alteridade apresentam, portanto, uma condição de estrangeiridade e os dois tipos de estrangeiros descritos por Kristeva poderiam enlaçar-se com os três tipos de alteridade denominados por Augé, pois todos implicam em um nomadismo e também em uma transcendência espaço-temporal, interna ou íntima, onde a alteridade é construída muitas vezes nas entrelinhas das negociações com o poder.

### 2.3 O OUTRO EX-CÊNTRICO

Conhecer o outro, em uma condição de estrangeiridade completa, interna ou íntima, é imprescindível para a tessitura de relações sócio-político-culturais na pós-modernidade. Contudo, o outro é imprevisível. Há sempre um elemento desconhecido a ser elaborado, um porvir na construção do outro, que nos deixa à mercê do que não pode ser antecipado. Essa indeterminação do outro é indicada por TÉLLEZ (2001:61), ao interpretar a afirmação de Derrida sobre a *différance*:

Quando Derrida afirma que não existe *différance* sem alteridade, nem alteridade sem singularidade mais do que no ‘aqui-agora’; ou, quando sustenta que ‘a heterogeneidade abre ao contrário, deixa-se abrir pela própria fratura daquilo que aflui, vem ou fica por vir – unicamente outro’ – [em *Espectros de Marx*, p. 47], o que ele nos diz, entre outras coisas, é que a diferença entendida como uma relação de alteridade com a singularidade de outro também é uma relação com o que vem ou fica por vir, como acontecimento. Ele está nos dizendo que o pensamento da diferença é o da singularidade do acontecimento, da experiência do advir que acontece a partir do outro e o outro da experiência irreduzível ao previsível ao programável, pois remete ao outro e a outro que não posso e não devo determinar de antemão, ao outro que não pode nem deve permitir que se determine de antemão.

Se não podemos nem devemos “determinar de antemão” quem é o outro, partimos de conjecturas para construí-lo. Como constata Malebranche (apud TÊVES, 2003:3), “[...] não podemos conhecer o outro a não ser mediante conjecturas: ou seja, ‘supondo que ele tenha tais ou quais sentimentos, que ele possa conhecer as mesmas

coisas que eu, mas não da mesma forma que eu!’ ” A conjectura, segundo FERREIRA (1999:529) indica “[...] juízo ou opinião sem fundamento preciso; suposição, hipótese [...]”. Ao elaborarmos conjecturas sobre o outro, elaboramos juízos ou fundamos crenças baseadas, em sua maior parte, em uma confrontação com o centro de nosso mundo.

Há sempre um centro a partir do qual produzimos discursos, ao qual nos filiamos ou no qual atuamos cultural e ideologicamente. Neste espaço de localização, notamos os que são nossos pares, assim como aqueles que são ex-cêntricos, isto é, aqueles “[...] 1. Que [se] desvia[m] ou afasta[m] do centro 2. Que não tem o mesmo centro”. (FERREIRA, 1999:857) Para o outro que se desvia ou se afasta de nosso centro, construímos ficções e mitologias a partir da mesmidade e para a mesmidade. Este outro cujo centro difere do nosso é visto como marginal, um outro que, como observa MERLEAU-PONTY (2002: 168) “[...] a meus olhos, está sempre à margem do que vejo e ouço, está a meu lado ou atrás de mim [...]”. Aquele que é escrito à margem de nossa história participa dela apenas como coadjuvante: podemos enxergá-lo, mas não o vemos; ouvimo-lo, mas não o compreendemos.

É relevante notar também que o outro das margens localiza-se entre tantos outros que formam as alteridades; parodiando Orwell, todos os outros são iguais, mas alguns outros são mais iguais que os demais. Como sugerem DUSCHATZKY e SKLIAR (2001:130), “[...] é possível supor que os outros não são todos os outros, mas alguns outros.” Acreditamos, portanto, que entre as alteridades existe uma hierarquia e algumas alteridades são mais privilegiadas aos olhos de quem as produz que outras, em função das diferentes negociações existentes entre o *nós* e o *eles* e questões de poder.

Devido ao fato de não compartilharmos um mesmo centro de onde construímos nossa relação com o mundo, classificamos o outro como bárbaro, especialmente quando nos vemos como portadores de uma *civilização* da qual o outro se encontra despojado. Segundo RAJAGOPALAN (2004:89), “Para os antigos gregos,

o conceito de ‘self’ e de sua etnia [...] dependia da presença do outro, por sinal, sempre uma incógnita e, por isso mesmo, sempre uma presença ameaçadora. E esse outro era nada mais nada menos que a representação coletiva dos bárbaros, assim chamados porque emitiam sons incompreensíveis aos ouvidos gregos. Os gregos eram o que os bárbaros não eram e vice-versa.” O outro é construído como bárbaro, portanto, por se distanciar da construção grega de sua própria cultura como portadora da civilização, do refinamento dos costumes, das artes e ciências.

Francis WOLFF, em seu ensaio “Quem é bárbaro?” (2004:21), analisa três sentidos de barbárie: a de grupos étnicos que recorrem à antropofagia, a de povos que desconhecem o valor do saber e da beleza e encontram satisfação ao saciar desejos grosseiros, e de grupos que utilizam a brutalidade e realizam ações criminosas e desumanas. A denominação de bárbaro implica, então, em um julgamento de valor feito a partir de um centro reconhecido como civilizado. Mas não é o *civilizado* também *bárbaro*? WOLFF (2004:27) comenta que

Alguns povos que Colombo encontrou eram considerados bárbaros porque viviam nus e desconheciam a escrita. Outros, como os astecas ou maias, visivelmente pertenciam a grandes civilizações complexas e urbanizadas, mas eram tidos como bárbaros porque praticavam uma religião cujos ritos incluíam sacrifícios humanos em massa. Mas em proporções muito maiores, e em nome da civilização cristã, todos esses povos foram reduzidos à escravidão, torturados, massacrados, e sua cultura, seus templos e suas estátuas foram destruídos pelos espanhóis, que, encantados com o ouro, cometeram ali o primeiro grande genocídio conhecido da história moderna. Bartolomé de Las Casas já observava: os espanhóis dizem que eles são bárbaros, mas a barbárie dos espanhóis *em relação a eles* é muito maior.

Na relação estabelecida entre colonizadores e colonizados, ficções sobre o outro ex-cêntrico foram elaboradas através de versões discursivas da alteridade. Entram em jogo então a linguagem da ambivalência (construtora da identidade) e a linguagem da ambigüidade (construtora da alteridade): o *eu civilizado* cria para si uma carteira de identidade de classe que acumula qualidades opostas e oscila entre a inclusão e a exclusão, enquanto o *outro* (excluído) se apresenta como um enigma que, na impossibilidade de ser desvendado, é destruído. DUSCHATZKY e SKLIAR

(2001:121) apresentam três versões discursivas sobre a alteridade que parecem pertencer ao jogo lingüístico mencionado, dependendo da relação de poder desenvolvida entre o eu e o outro: “ ‘o outro como fonte de todo o mal’, ‘o outro como sujeito pleno de um grupo cultural’, ‘o outro como alguém a tolerar’.” Para os referidos autores,

A Modernidade construiu [...] várias estratégias de regulação e de controle da alteridade que, só em princípio, podem parecer sutis variações dentro de uma mesma narrativa. Entre elas a demonização do outro: sua transformação em sujeito *ausente*, quer dizer, a ausência das diferenças ao pensar a cultura; a delimitação e limitação de suas perturbações; sua invenção, para que dependa das traduções *oficiais*; sua permanente e perversa localização do lado externo e do lado interno dos discursos e práticas institucionais estabelecidas, vigiando permanentemente as fronteiras – isto é, a ética perversa da relação inclusão/exclusão -; sua oposição a totalidades de normalidade através de uma lógica binária; sua imersão e sujeição aos estereótipos; sua fabricação e sua utilização, para assegurar e garantir as identidades fixas, centradas, homogêneas, estáveis, etc.

O outro, em sua condição de estrangeiridade, é construído como representação do mal ao indicar qualquer forma de ameaça à existência ou à manutenção do poder. Assim, o sujeito colonizado é destituído de atributos positivos e constituído por designações negativas. A diferença é lida, neste sentido, como uma forma de manifestação do mal. De acordo com SKLIAR (2003:116-117),

O outro do espaço colonial é um outro maléfico e um outro de uma invenção maléfica. Assim o entende Frederick Jameson (ap. DONALD, 2000, p. 111): O mal é caracterizado por qualquer coisa que seja radicalmente diferente de mim, qualquer coisa que, em virtude precisamente dessa diferença, pareça constituir uma ameaça real e urgente a minha própria existência. Assim, o estranho de outra tribo, o *bárbaro* que fala uma língua incompreensível e segue costumes *estranhos*, mas também a mulher, cuja diferença biológica estimula fantasias de castração e devoração ou, em nossa própria época, a vingança de ressentimentos acumulados de alguma classe ou raça oprimida ou, então, aquele ser alienígena, judeu ou comunista, por detrás de cujas características aparentemente humanas espreita uma inteligência maligna e fantástica, são algumas das arquetípicas figuras do Outro, sobre as quais o argumento essencial a ser construído não é tanto que ele é temido porque é mau, mas, ao invés disso, de que é mau porque ele é o Outro, alienígena, diferente, estranho, sujo e não- familiar.

O outro colonizado é construído como bárbaro, como oposto ao que a cultura eurocêntrica vê como civilizado. No entanto, tal caracterização já é percebida como controversa por MONTAIGNE que, no século XVI, reflete sobre o que significa considerar bárbaros os povos do Novo Mundo e comenta no ensaio XXXI, intitulado “Dos canibais” (1996:195),

[...] não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela idéia dos usos e costumes do país em que vivemos. Neste a religião é sempre a melhor, a administração excelente, e tudo o mais perfeito. A essa gente chamamos selvagens como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem intervenção do homem. No entanto, aos outros, àqueles que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento natural modificamos, é que deveríamos aplicar o epíteto.

O texto de Montaigne sugere a problematização do uso das palavras *bárbaro* ou *selvagem* na relação com o outro. Contudo, acreditamos ser a noção de bárbaro proposta por Montaigne também etnocêntrica, pois seu julgamento dos povos nativos do Novo Mundo como comandados pelas leis naturais fundamenta-se em uma leitura de mundo elaborada a partir de valores europeus.

A colonialidade credita para si a existência do outro, pois o colonizador parece crer que o outro só existe a partir do momento em que é descoberto ou se torna objeto de estudo.

Além disso, a imagem do outro colonizado tende a ser construída como primitiva ou inferior, o que coloca o colonizado em uma hierarquia criada a partir de uma visão etnocêntrica do colonizador, mesmo quando a versão discursiva do outro é uma narrativa de tolerância, pois o discurso da tolerância pode ser também preconceituoso, considerando-se que segundo HOUAISS e VILLAR (2003:511) *tolerar* é sinônimo de “1. agüentar(-se) com resignação; suportar(-se) 2. consentir”; *tolerar* implica *aceitar a presença de*, mas não necessariamente reconhecer ou valorizar. SKLIAR (2003:112) declara que

Entre as mitologias do outro mais conhecidas, enquanto mais repetidas na literatura colonial, estão o mito *primitivista*, isto é, a cristalização do outro em uma versão positiva – o nobre selvagem, o selvagem domesticado, o selvagem serviçal, o bom selvagem cristão – e numa versão negativa – o selvagem canibal, fundamentalista, arcaico etc.; o mito do *orientalismo*, uma rara mistura de imagens exóticas e eróticas sobre o outro do Oriente; o mito da *periferia*, que pressupõe um centro cultural a partir de onde se irradia o tempo, o espaço e a ordem, em uma hierarquia de valores; e o mito da *boa diversidade* ou da *diversidade aceitável* – talvez de natureza mais neocolonial que colonial – mas cuja origem remonta à atribuição uniformizada de propriedades culturais do outro e do estabelecimento de limites (leis) sobre aquilo que pode ou não pode ser – ou que deve ou não deve ser – considerado língua, cultura, rito, comunidade, história, folclore, [...]

As representações do outro como *primitivo*, *oriental*, *periférico* ou *de diversidade aceitável* são instrumentos de poder e interessam a um projeto colonial de enfraquecimento da imagem do outro a fim de fortalecer a autoridade do colonizador. Para RUIZ (2003b:150), “[...] não estamos perante um mero confronto cultural, mas nos defrontamos com um conflito de poder. Talvez seja este o conflito primordial das sociedades contemporâneas, a produção das subjetividades. Nele se reflete a luta pela continuidade ou descontinuidade do modelo social. Os novos mecanismos de poder se implementam por meio da padronização das subjetividades e culturas para conseguir sua sujeição como indivíduos flexíveis e cooperantes com as estruturas vigentes”. Dessa maneira, rótulos são inventados para construir a alteridade e forçar o outro a se sujeitar àquilo que o centro de poder designa como *padrão* e a buscar uma reverberação daquilo que é construído como *normal*, o que sugere uma domesticação do outro. De acordo com SKLIAR (2003:114), “[...] o outro deve sempre coincidir com o que inventamos e esperamos dele, e, se essa coincidência não ocorre com a frequência que esperamos, a invenção e a espera se tornam mais destrutivas, mais violentas e, finalmente, mais genocidas”. O colonizado deve se *con-formar*, ou seja, formar-se com a ideologia e os valores do colonizador, submeter-se à nova ordem e reconfigurar seu mundo. A con-formação do outro pelo colonizador pretende, portanto, como propõe SKLIAR (2003: 116)

Mitologizar o outro. Fixá-lo em um ponto estático de um espaço preestabelecido. Localizá-lo sempre no espaço outro de nós mesmos. Traduzi-lo para nossa língua, para nossa gramática. Despojá-lo de sua língua. Fazer do outro um parecido, mas um outro parecido nunca idêntico ao mesmo. Negar sua disseminação, sua pluralidade inominável, sua multiplicidade. E designá-lo, inventá-lo, fixá-lo, para apagá-lo (massacrá-lo) e para fazê-lo reaparecer cada vez, em cada lugar que (nos) seja necessário.

A localização da alteridade do espaço colonial em um ponto fixo preestabelecido implica a fixação da mesmidade tanto quanto a fixação da negatividade. Enquanto a mitificação do *outro* colonizado envolve, em geral, sua construção como maléfico ou bárbaro, quando o outro se opõe ao projeto colonizador, a mitificação do *si mesmo* promove sua construção como benigno ou civilizado. Para DUSCHATZKY e SKLIAR (2001:123), a fixação cumpre seu papel no discurso de colonização e o estereótipo decorrente de tal fixação “[...] que é uma de suas principais estratégias discursivas, acaba sendo uma modalidade de conhecimento e identificação que vacila entre aquilo que está sempre em um lugar já conhecido, ou melhor, esperado, e algo que deve ser ansiosamente repetido.” Novamente o discurso da ambivalência vem apoiar a construção identitária colonial; segundo comentários de DUSCHATZKY e SKLIAR (2001:123-124),

É essa ambivalência, na opinião de Bhabha (1994, ob. cit.), o que permite sua eficácia e validade: garante sua repetição em conjunturas históricas e discursivas completamente diferentes; centra suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilístico e preditivo que sempre deve ser excessivo, para aquilo que pode ser demonstrado empiricamente ou explicado logicamente. E, de acordo com Stam e Shohat (1995), o estereótipo não é uma atitude psicológica ingênua, senão que contém formas opressivas, permite um controle social eficaz e produz uma devastação psíquica sistemática na alteridade.

Como percebemos nessas construções de alteridade, o outro ex-cêntrico é capturado pelo imaginário eurocêntrico como *diverso* (desviado de um caminho), *diferente* (com atributos negativos) ou distinto (pintado ou tingido segundo os valores europeus). Contudo, tais constructos oferecem ao colonizador apenas uma ilusão do que seja a alteridade do sujeito ex-cêntrico, ou, segundo SKLIAR (2003:119), a mesmidade “[...] recebe dele tão-somente um fantasma, um outro fantasmagórico, como dizia Deleuze (1988)”.

Além disso, o produtor etnocêntrico de ficções sobre a alteridade raramente se coloca na posição de outro, como se a alteridade existisse somente do outro lado da situação de poder, para aqueles que são periféricos, marginais, desprestigiados sócio-culturalmente. As construções apresentadas acerca do outro na relação colonizado/colonizador parecem ter, por vários séculos, se mantido em mão única; contudo, principalmente a partir da segunda metade do século XX, os ex-cêntricos têm se manifestado acerca de suas próprias construções identitárias e percepções da alteridade, em uma negociação constante de sentidos, de relações de poder e de localização.

## 2.4 O ESPAÇO PÓS-MODERNO E A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES E ALTERIDADES

Construímos identidades e alteridades a partir de nossas localizações geográficas, étnicas, culturais, ideológicas ou políticas. Portanto, *lugar* ou *espaço* são termos que precisam ser repensados a fim de observarmos como as negociações do sentido do si mesmo e do outro se realizam na pós-modernidade.

LE BOSSÉ (2004:166) discorre sobre a importância do lugar quando tratamos da questão identitária, atestando que “O lugar é considerado como o suporte essencial da identidade cultural, não mais em um sentido estritamente naturalista, mas porque fica evidenciado o vínculo fenomenológico e ontológico fundamental que ancora a pessoa humana naquilo que Eric Dardel chamou de sua ‘geograficidade’.” O espaço, de fato, dá-nos sustentação para que possamos construir relações com a mesmidade e com a alteridade; contudo, na pós-modernidade, tal sustentação é fornecida por nova forma de organização geográfica retextualizada, quando lugares de origem, pertencimento, trânsito, inclusão e exclusão formam uma nova topografia.



Portanto, o espaço da atualidade não mais pode ser lido como um lugar de enraizamento ou de estabilidade. Ao contrastar sociedades pré-modernas e modernas, GIDDENS (2002:22) declara que

Uma das características mais óbvias que separa a era moderna de qualquer período anterior é seu extremo dinamismo. O mundo moderno é um ‘mundo em disparada’: não só o *ritmo* da mudança social é muito mais rápido que em qualquer sistema anterior; também a amplitude e a profundidade com que ela afeta práticas sociais e modos de comportamento preexistentes são maiores. [...] Todas as culturas, é claro, tiveram ou têm de lidar com o tempo, de alguma forma ou de outra, e também modos de situar-se espacialmente. Não há sociedade em que os indivíduos não tenham sentido de futuro, presente e passado. Cada cultura tem alguma espécie de marcador espacial padronizado que designa uma consciência especial de lugar. [...] Grandes culturas pré-modernas desenvolveram métodos mais formais para o cálculo do tempo e para o ordenamento do espaço – como calendários e mapas simples (pelos padrões modernos).

Diferentemente das culturas pré-modernas, as culturas contemporâneas não mais podem ser simplesmente ordenadas por mapas. A organização política e as fronteiras estabelecidas entre as nações, invenções que propiciaram a construção de nacionalidades no século XIX, passaram a ser continuamente revistas a partir da segunda metade do século XX. Além disso, a relação do homem pós-moderno com o espaço não é de fixação, mas de circulação. A dinâmica da geograficidade do sujeito pós-moderno é impressa por deslocamentos. Neste sentido, o indivíduo *cosmopolita*, ou o *cidadão do mundo* poderia constituir o emblema deste olhar revitalizado para a geograficidade contemporânea. AUGÉ (1997:142) propõe que

Como ainda não perdemos o significado da expressão ‘cidadão do mundo’ – que havia sido construída contra a idéia e a realidade das fronteiras e dos blocos – devemos, além dessa constatação de diversidade e de heterogeneidade, reivindicar as contradições e as necessidades que as sustentam. Que o mundo contemporâneo já esteja unificado e seja plural, que os mundos que o constituem sejam heterogêneos mas interligados é o que precisamos reivindicar para tentarmos compreendê-lo.

Nossa leitura do texto remete ao *glocal*, este espaço de imbricamento entre global e local, entre o espaço de todos e o espaço de alguns, no qual o *cidadão do mundo* deve sentir-se em casa. O termo *glocal* sugere o cruzamento de mundos e a criação de uma nova realidade, onde as fronteiras anteriormente demarcadas caem. O lugar particular mescla-se com o global, formando com ele redes de significados.

O *glocal* nos envolve dia-a-dia: como se estabelece a noção de geografia em um mundo conectado, no qual o meu local é um ciberespaço de comunicação com o global e vice-versa? Para AUGÉ (1997:143), “Esta é, de fato, a nova ordem de realidade que se propõe a seu olhar: as novas fronteiras que não se confundem com as antigas delimitações do social e do cultural. Por esses novos mundos passam as relações de sentido (as alteridades-identidades instituídas e simbolizadas) cujos cruzamentos, imbricações e rupturas fazem a complexidade da contemporaneidade.”

AUGÉ (1999:149) declara que “[...] não é surpreendente que, no final das contas, tenhamos hoje dificuldades em pensar o espaço e a alteridade. [...] Fala-se às vezes [...] de crise de identidade. Mas ela é, melhor dizendo, uma crise do espaço (como pensar ao mesmo tempo o planeta como um distrito e meu distrito como um mundo?) e uma crise de alteridade.” Às crises já mencionadas AUGÉ acrescenta também a “crise do sentido” (1997:144) e todas estas crises parecem encontrar eco nas palavras de SAID (2004:15), ao tratar de sua própria construção identitária:

Junto com a linguagem, é a geografia – especialmente na forma deslocada de partidas, chegadas, adeuses, exílios, nostalgia, saudades de casa e da viagem em si – que está no cerne das minhas lembranças daqueles primeiros anos. Cada um dos lugares onde vivi – Jerusalém, Cairo, Líbano e Estados Unidos – tem uma rede densa e complicada de valências que constitui grande parte do que significa crescer, ganhar uma identidade, formar minha consciência de mim mesmo e dos outros.

O relato autobiográfico de Said sugere a impossibilidade de tecermos interpretações essencialistas acerca do espaço, pois uma geografia de deslocamentos e a resignificação de lugares temporários fornecem os elementos para a construção de identidades e alteridades do sujeito diaspórico, cada vez mais presente em nosso mundo.

Segundo VILELA (2001:237), Foucault refere-se ao problema do *emplacement* para refletir sobre a questão da identidade do espaço contemporâneo e tal problema “[...] coloca-se, em contexto humano, em termos de demografia, definindo-se pelo ‘problema de saber que relações de proximidade, que tipo de armazenagem, de circulação, de sinais de marcação, de classificação dos elementos humanos devem ser

preferentemente retidos em tal ou qual situação para alcançar tal ou qual fim. Vivemos numa época onde o espaço se dá, a nós, sob a forma de relações de lugar”.

Provavelmente, *relações de lugar* é a expressão chave para discutir o espaço na vida contemporânea. Anteriormente mencionamos que a palavra *relativo*, da maneira como é empregada por Augé para definir a identidade, sugere que esta é *relativa a* alguma coisa, a um ponto de referência. É interessante observar que, de acordo com CORNOG (2000:364), a origem de ambas as palavras, *relativo* e *relação*, é um verbo latino que significa “carregar” e implica transporte e movimento. Podemos perceber que, assim como identidade/alteridade são construídas em função daquilo que carregam, ou seja, de suas relações, o espaço contemporâneo é revitalizado pelo trânsito e pela justaposição dos espaços de pertencimento e circulação, os espaços da identidade e da diferença.

Ao tratarmos do espaço, a hermenêutica tradicional deve então dar lugar a uma “interpretação alternativa de lugar”, como aquela proposta por MASSEY (2000:184):

Nessa interpretação, o que dá a um lugar sua especificidade não é uma história longa e internalizada, mas o fato de que ele se constrói a partir de uma constelação particular de relações sociais, que se encontram e se entrelaçam num *locus* particular. Se você voltar do satélite para o globo, retendo todas essas redes de relações sociais, de movimentos e comunicações na mente, então, cada lugar pode ser visto como um ponto particular, único dessa interseção. Trata-se, na verdade, de um lugar de *encontro*. Assim, em vez de pensar os lugares como áreas com fronteiras ao redor, pode-se imaginá-los como momentos articulados em redes de relações e entendimentos sociais, mas onde uma grande proporção dessas relações, experiências e entendimentos sociais se constroem numa escala muito maior do que costumávamos definir para esse momento como o lugar em si, seja uma rua, uma região ou um continente. Isso, por sua vez, permite um sentido do lugar que é extrovertido, que inclui uma consciência de suas ligações com o mundo mais amplo, que integra de forma positiva o global e o local.

O texto citado sugere que, atualmente, um lugar é percebido em sua singularidade por sua constituição como entrelaçamento com outros lugares em uma dinâmica incessante. Um lugar imaginado como “momento articulado em redes de relações e entendimentos sociais” redimensiona a escala na qual, muitas vezes, julgamos o espaço local; cada lugar é visto como extrovertido, *voltado para fora* e aberto às redes

de relações que congregam o local e o global; dessa maneira, cada lugar é um ponto de partida, de trânsito e de chegada, em um movimento circular e inacabado.

Uma visão alternativa ou progressista de lugar sugere sua construção identitária como dinâmica e múltipla, semelhante à construção identitária do próprio sujeito pós-moderno. O espaço está em processo, o que indica que sofre ação continuada, ou seja, nunca está pronto ou se estabiliza, e ainda é percebido como *rede*, termo que, segundo HOUAISS e VILLAR(2003:445) significa “[...] trançado que forma tecido vazado [...] conjunto de meios de comunicação, informação ou transporte [...] canalização que distribui água, esgoto, gás [...] distribuidor de energia [...] qualquer estrutura interligada [...]”. Como rede, portanto, o lugar é vazado, atravessado por elementos internos e externos que fluem transportando significados que não podem ser contidos por limites concretos. Ademais, como rede, o lugar está interligado, ou seja, existe uma relação de co-dependência entre centros e margens, o que gera uma tensão criativa na produção do lugar. Sendo assim, afirma LE BOSSÉ (2004:172), parafraseando Massey, “[...] os lugares não mais se oferecem necessariamente ao exame como recipientes identitários fixos e voltados para eles mesmos, mas como ‘redes porosas, abertas às relações sociais’, que situam toda a efervescência identitária local em um contexto de fluxo relacionais mais amplos”.

Segundo CANCLINI, é necessário reverem-se conceitos tais como o de *comunidade* e o de *oposição entre centro e margem*; este autor realiza tal revisão buscando sustentação nos estudos antropológicos realizados por Roger Rouse sobre os habitantes de Aguililla, município rural mexicano. Rouse (apud CANCLINI, 1998:313) afirma que

Mediante a constante migração de ida e volta, e o uso crescente de telefones, os aguillenses costumam estar reproduzindo seus laços com a gente que está a duas mil milhas de distância tão ativamente quanto mantêm suas relações com os vizinhos imediatos. Mais ainda, e mais geralmente, por meio da circulação contínua de pessoas, dinheiro, mercadorias e informação, os diversos assentamentos se entrelaçaram com tal força que provavelmente sejam mais bem compreendidos como se formassem uma única comunidade dispersa em uma variedade de lugares.

O texto de Rouse apresenta-nos uma comunidade cujo lugar encontra-se disperso e tecido pelas relações de seus habitantes com o mundo; em consequência, os conceitos de *comunidade* e *nação* devem ser reelaborados, pois não podem ser simplesmente construídos a partir da cartografia tradicional. Para GUPTA e FERGUSON (2000:32),

[...] a representação do mundo como uma coleção de ‘países’, tal como aparece na maioria dos mapas mundiais, considera-o um espaço inerentemente fragmentado, dividido por cores diferentes em diversas sociedades nacionais, cada uma delas ‘enraizada’ em seu devido lugar (cf. Malkki). É considerado tão certo que cada país encarna sua própria cultura distinta, que os termos ‘sociedade’ e ‘cultura’ são rotineiramente apostos aos nomes de estados-nações, como acontece quando um turista visita a Índia para entender a ‘cultura indiana’ e a ‘sociedade indiana’, ou vai à Tailândia para experimentar a ‘cultura tailandesa’, ou visita os Estados Unidos para respirar um pouco de ‘cultura americana’.

Apesar de um tipo de visão limitada de cultura e sociedade ainda ser, muitas vezes, mencionada, Renato Rosaldo, citado por CANCLINI (1998:314), aponta para o hibridismo inerente às culturas, ao afirmar que “[...] a noção de uma cultura autêntica como um universo autônomo internamente coerente não é mais sustentável [...]” a não ser como uma “ficção útil”. Acreditamos que a noção de lugar autêntico e autônomo também apareça como insustentável frente à circulação, ao nomadismo e à diáspora; sendo assim, viajar em busca de uma cultura autêntica localizada em um espaço definido geograficamente remete à ficcionalização. Como propõe GUPTA e FERGUSON (2000:35)

Em um mundo de diáspora, fluxos transnacionais de cultura e movimentos em massa de populações, tentativas antiquadas de mapear o globo como um conjunto de regiões ou berços de cultura são desnorteadas por uma série estonteante de simulacros pós-coloniais, duplicações e reduplicações, na medida em que a Índia e o Paquistão reaparecem numa simulação pós-colonial em Londres, a Teerã pré-revolucionária ergue-se das cinzas em Los Angeles, e milhares de sonhos culturais semelhantes são representados em cenários urbanos e rurais em todo o mundo. Nesse jogo-cultura da diáspora, ficam borradas fronteiras entre o ‘aqui’ e o ‘lá’, o centro e a periferia, a colônia e a metrópole.

Em face de tantos deslocamentos, motivados por situações político-econômicas, questões religiosas ou culturais, percebemos a impossibilidade de construção da identidade de um lugar apenas com adjetivos pátrios. Com a diluição de

fronteiras, localizações precisam ser renegociadas; além disso, lugares não podem mais ser apenas contrapostos em função de oposições binárias, e sim percebidos por seu hibridismo. No “jogo-cultura da diáspora”, as peças não se movimentam simplesmente de um ponto de partida para outro de chegada; origem e destino se confundem e conduzem ao entre-lugar, um espaço de desconstrução e descentramento.

Para SOUZA (2002:84), “A relativização dos valores espaciais permitiu ao filósofo [Derrida] criar o espaço teórico relacional por excelência, o *entre*, em que os conceitos são utilizados em relação, sem vínculo com entidades substanciais.” O *entre* pode conduzir, portanto, à desestabilização de verdades consagradas e à releitura de lugares até então vistos como fixos. Assim, acreditamos que conceitos como *casa* e *terra nativa*, cristalizados pela literatura ocidental, possam ser desconstruídos e redimensionados a partir de sua articulação com outros lugares. Para aqueles que acompanham as mudanças do espaço da casa e passam a vê-lo como um conceito fluido, o lar não está necessariamente estruturado por quatro paredes ou por fronteiras demarcadas segundo a organização política de uma nação.

Silviano Santiago definiu o entre-lugar em seu ensaio “O entre-lugar do discurso latino-americano”, de 1970. HANCIAU (2003:110) aponta que

Além de discutir o lugar que ocupa o discurso literário das Américas em confronto com o europeu, Santiago questiona a respeito do que é produzir cultura e literatura em província ultramarina, analisando as relações entre as duas civilizações – a européia e a americana – que considera completamente estranhas uma à outra, cujos primeiros encontros situaram-se no nível da ignorância mútua. Para Santiago, no renascimento colonialista está a origem de uma nova sociedade, mestiça, cuja principal característica é a reviravolta que sofre a noção de unidade e pureza, contaminada em favor de uma mistura sutil e complexa que se dá entre o elemento europeu e o autóctone e que leva à abertura do único caminho possível para a descolonização.

O *entre-lugar* caracteriza-se, portanto, por sua mestiçagem, e fundamenta-se na abertura para a contaminação pela alteridade. Do encontro de culturas nasce um lugar de confluência, que remete à idéia proposta por Homi Bhabha em *Nation and narration* (1990) de um *terceiro espaço*. Para HANCIAU (2003:110), Bhabha refere-se a “um espaço de trocas e mudanças, sempre movediço, nunca fixo, um ‘terceiro

espaço', novo, intersticial, objetivando abalar ou ultrapassar as oposições binárias.” Podemos, portanto, aproximar as noções de *entre-lugar* e *terceiro espaço* por surgirem num lugar alternativo a partir de trocas culturais e por rejeitarem noções essencialistas de unidade, pureza, centro e margem.

Da mesma forma, acrescentamos à discussão sobre o espaço intersticial o termo *estar no além*, proposto por Bhabha em *O local da cultura* (1998:27). Ao comentar sobre esse termo, HANCIAU (2003:111) declara que “Estar no ‘além’ equivaleria a encontrar-se em trânsito, habitar um espaço intermediário, nem um novo horizonte, nem um abandono do que foi. Espaço e tempo, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão entrecruzando-se para produzir figuras complexas de diferença e identidade”.

As diversas formas de referência ao espaço do hibridismo sugerem um *estar em processo* pois os sujeitos que por ele transitam produzem conexões com outros espaços a fim de produzir novas construções de identidade e alteridade. Talvez neste trânsito, ou neste estar em processo, possamos localizar e compreender as estratégias de construção narrativa da identidade dos sujeitos ex-cêntricos e marginalizados, sem nos esquecermos também da relação espaço-tempo, principalmente quando lançamos sobre a produção da identidade/alteridade um olhar retrospectivo.

## 2.5 NARRATIVAS DE IDENTIDADE E ALTERIDADE

A capacidade de abstrair foi um passo essencial dado pelo homo sapiens quando de sua evolução. Como apontam WUNENBURGER e ARAÚJO (2003:37), “O *Homo sapiens* conquistou sem dúvida a sua humanidade por meio de um diálogo ininterrupto entre uma inteligência adaptativa que recorre à criação de ideias abstratas e um psiquismo imaginante que substitui o real pela sua representação mimética, que antecipa acções através de uma imagem projectiva, que brinca com as formas fictícias e, sobretudo, retira devaneios despertados de seus sonhos nocturnos”. O homem, distinto

dos demais seres por sua capacidade mental e pelo seu desenvolvimento técnico, amplia a latitude e a longitude de seu olhar sobre o mundo a partir de sua habilidade de recorrer à imaginação como forma de se relacionar com o real, projetando-o ou reformulando-o mentalmente, e sobretudo, a partir da representação visual ou gráfica de seu potencial imaginativo.

A imaginação torna-se primordial tanto para narradores de tradições que privilegiem o texto escrito quanto o texto oral, a fim de documentar e ficcionalizar percepções de si e dos outros. Contudo, o imaginário vem a ser representado de forma peculiar em cada uma destas tradições: o narrador formado em uma tradição ocidental privilegia o espaço de uma página impressa que captura a voz; por sua vez, o narrador formado em uma tradição ancestral privilegia o espaço preenchido pela própria voz. De qualquer forma, ambas as tradições encontram maneiras para que o homem manifeste o seu fazer de si e do outro e revele-se construtor da identidade própria e alheia a partir de observações e de imaginários que se transformam em narrativas.

Sendo o homem um ser de linguagem, sua geração de construções de identidade e alteridade passa pelo espaço discursivo e, conseqüentemente, pela oratura e pela literatura. A formulação de quem somos e de quem o outro é constitui narração, manifestada em formas de expressão diversas conforme a cultura de partida. Para LÓPEZ (2001:188),

O sentido daquilo que somos ou, melhor ainda, de quem somos, depende em boa parte das histórias que contamos e que nos contamos, histórias que podem ser lidas a partir de três ângulos: o primeiro, hermenêutico, já que o ser é impensável fora da interpretação; o segundo, semiológico, dado que o significado de um texto é impensável fora de suas relações com outros textos; e o terceiro, pragmático-político, já que o ser humano está em um mundo no qual o discurso funciona socialmente, em um conjunto de práticas discursivas que implicam jogos de poder.

No que se refere às histórias que contam o índio e constroem sua identidade na literatura, é essencial considerarmos os três ângulos acima mencionados e sua relação com o narrador das histórias. Todo ser existe para o outro e para si mesmo com base na interpretação, na relação com o diferente e com o poder. No caso da



construção da identidade indígena na literatura, as narrativas que contam o índio são construídas, por séculos, por índios e brancos – membros de culturas que privilegiam a oratura e a escritura, respectivamente; porém, as narrativas elaboradas pelos últimos encontraram maior visibilidade ao longo dos anos, perpetuando estereótipos e inscrevendo o índio em um universo ora utópico e mítico, ora carente e demonizado. A literatura ocidental geralmente constrói uma sintaxe da cultura indígena e do índio como um; no entanto, tal sintaxe é questionada ou problematizada por alguns escritores ocidentais e é desconstruída quando o índio assume a voz narrativa e encontra visibilidade no meio literário para que o outro o veja sob outras perspectivas.

Lévinas (apud SKLIAR, 2003:139) afirma que “[...] A relação com o outro não é uma relação idílica e harmoniosa de comunhão nem uma empatia mediante a qual podemos nos colocar em seu lugar; o reconhecemos como semelhante a nós e ao mesmo tempo exterior: a relação com o outro é uma relação com um mistério”. Entregamo-nos a este mistério quando nos propomos a ler o índio na literatura, o que implica observar a negociação de suas histórias e identidades. Segundo SKLIAR (2003:139-140),

Todo o seu poder consiste em sua alteridade, em seu retiro ao mistério, em seu não-ser-nós. Relação com o outro concreto ou com o seu mistério? Com seu nome e com sua exterioridade, ou com sua inexistência em comum? Forçá-lo então a entrar em uma relação com a mesmidade, custe o que custar?

As perguntas se deslocam, então, a partir dos lugares atribuídos, fixados, inventados, para os lugares possivelmente compartilhados ou não-compartilhados, reconciliáveis ou irreconciliáveis, redutíveis ou irredutíveis: podemos, então, negociar nossas histórias? Fazê-las uma só? Confiar uns nos outros em uma comunhão sem memórias? Acabar de uma vez com o mistério do outro?

Apresentamos, nos capítulos seguintes, leitura e análise dos constructos identitários do índio nas literaturas brasileira e norte-americana, pela voz do outro, ocidental/europeu/colonizador, e pela voz indígena, ancestral/minoritária/colonizada. O mistério do outro é um convite à reflexão e à revisão de posicionamentos. O estudo da alteridade, principalmente se feito sob uma perspectiva comparativista, conduz à releitura e reconstrução de inúmeros conceitos e ao questionamento dos alicerces ideológicos que sustentam os discursos dominantes.

### 3 PELE SILENCIOSA, OU O FALAR DO VENTRÍLOQUO

Novas gentes. Quem seriam? [...]

Homens e mulheres. Mas de que espécie?

Pertencentes a que categoria? O distante pensamento de Aristóteles ainda domina a razão.

Mesmo que a natureza por vezes se engane, se nem sempre podemos contar com ela, é evidente que, no momento da criação e da expansão da raça humana, vários estágios foram imprevistos.

Por exemplo: uns são civilizados, os outros bárbaros. Uns nasceram para comandar, outros para obedecer.

(Jean-Claude Carrière, *A controvérsia*)

Ao aportarem no Novo Mundo, os viajantes e exploradores europeus se deparam não somente com uma *terra incognita*, mas também com um *homo incognito*. A terra deve ser explorada e o homem observado, descrito e analisado, assim como a fauna e a flora locais. Um novo objeto de estudo se apresenta aos olhos dos colonizadores, pois um *outro* precisa ser explicado àqueles que permanecem no Velho Continente, mas cujos interesses estão voltados para um mundo à espera de seus *descobridores*.

Tal como um texto que contém informações cruciais para o desenvolvimento de um dado projeto, mas que está escrito em língua estrangeira, o habitante do Novo Mundo constitui fonte de conhecimento que deve ser explicado e traduzido para que possa ser lido e compreendido. Contudo, percebemos que, desde o início do período colonial americano, uma forma de compreensão se destaca como sendo praticada pelo observador europeu: a compreensão intelectual.

Segundo Edgar MORIN, há duas formas de compreensão: a intelectual ou objetiva e a humana intersubjetiva. A primeira conduz à inteligibilidade e à explicação, mas se aplica à compreensão de coisas materiais. Pode ser um primeiro estágio, mas não é suficiente quando o objeto de estudo é o ser humano. Entendemos que esta forma de compreensão implica uma relação sujeito-objeto, na qual o pesquisador se coloca como sujeito frente a um objeto a ser explicado. Contudo, para MORIN (2004:94), compreender “significa intelectualmente apreender em conjunto,

*comprehendere*, abraçar junto (o texto e seu contexto, as partes e o todo, o múltiplo e o uno)”. Este tipo de compreensão implica uma relação sujeito-sujeito, na qual o outro é alguém em quem o pesquisador reconhece elementos de identificação. Além disso, a compreensão intersubjetiva pede abertura e generosidade.

A compreensão do nativo pelo colonizador, científica (segundo parâmetros da época) e objetiva, apesar de tentativas de abertura à percepção do homem e do mundo, mantém-se, em geral, na relação Sujeito-objeto, ou Outro-outro, em uma clara relação de poder. O observador questiona-se sobre a classificação do outro, sobre até mesmo sua humanidade, escrevendo e inscrevendo o nativo em um mundo cujo centro encontra-se na Europa. Assim, o discurso construído pelo colonizador explica o nativo e informa o mundo civilizado sobre sua existência, mas não o compreende, não o abraça, em sua totalidade.

O observador-narrador do americano nativo constrói discursos acerca do seu objeto de pesquisa demonstrando por vezes admiração diante de sua beleza e interesse por seus costumes; contudo, percebemos, na maior parte de seu discurso, leituras equivocadas, mal-entendidos, ignorância dos ritos e costumes do outro, incompreensão de seus valores e impossibilidade de deslocamento de um lugar de discurso ocidental.

Apesar de estar inserido em uma tradição cultural milenar, ou seja, com história própria, o americano nativo nasce para a História somente quando é construído nos textos coloniais. A partir de então recebe seu *registro civil* (mas não tem reconhecida sua cidadania nem civilidade), e uma denominação criada a partir de um equívoco – índio – que não reconhece a diversidade, mas constrói uma essência que permeia todo americano, independentemente da nação ou do grupo lingüístico ao qual pertença. Para o colonizador, o americano não é visto como cidadão, portador de direitos e representante de uma cultura, assim como o habitante de nações européias, mas como *nativo*, numa posição de subalternidade, estando sob o domínio ou autoridade daquele que porta as características de uma *civilização*. A identidade do nativo começa, então, a ser moldada segundo uma visão que não pode escapar à formação dos autores da época e aos projetos nos quais estão inseridos.

As palavras sustentam o mundo e, se “no princípio era o Verbo”, no princípio da História da América há discursos, que informam tanto quanto deformam seu objeto de estudo. A identidade indígena começa a ser construída pelo discurso alheio, o qual retrata tanto o sujeito que narra quanto aquele que é narrado.

### 3.1 OLHAR, LEITURA E TRADUÇÃO DA AMÉRICA E DO AMERICANO

Quando o Novo Mundo nasce para o Mundo, ou como afirma BONNICI (2000:54), “é forçado a existir como parte do mundo essencialmente construído pelo eurocentrismo”, na verdade, não há um encontro da Europa com a América, mas sim de fragmentos de culturas européias e americanas. GRUZINSKI (2001:87) indica que “não eram ‘culturas’ se encontrando, mas fragmentos da Europa, América e África. Fragmentos e estilhaços que, em contato uns com os outros, não ficavam intactos por muito tempo”. A questão das identidades elaboradas por um e outro lado do projeto colonizador, portanto, envolve a relativização das representações do colonizado e do colonizador nos diversos discursos da época. Assim, ao tratarmos da construção da identidade do índio nos textos coloniais, sabemos que esta se refere a percepções referentes a parcelas das nações indígenas que habitavam a América quando acontece sua inserção no mapa mundial, feitas a partir de parcelas das nações européias colonizadoras.

É importante ressaltar, no entanto, que a partir dos fragmentos culturais encontrados na América, é construída uma essência de *indianidade*, formulada por observações primárias ou pela retextualização de relatos de terceiros. A narrativa colonial apresenta o americano ao mundo conhecido, mas não deixa de reportar-se a um centro e seu imaginário, numa tentativa de tornar o *outro* inteligível para o leitor distante daquele universo narrado. MARIANI (2004:71-72), afirma:

Desta forma, produzem-se descrições que começam a partir de ‘semelhanças’ – isto é, com tentativas explícitas de vincular o sentido que se constrói ao que já é familiar, a uma espécie de tipologia que permitirá enquadrar o novo ‘objeto’ em um tipo reconhecível, ao domínio de saber já existente no mundo europeu, o qual de certa maneira pré-constrói a inteligibilidade do discurso como um todo. Estas ‘semelhanças’, inteligíveis, constituem-se numa espécie de interpretabilidade já configurada, estabelecendo uma direção de sentido em relação à qual as ‘diferenças’ são apresentadas como uma espécie de complemento, de complementação de um sentido já configurado, ainda que vagamente.

Os autores coloniais estabelecem, certamente, uma direção de leitura do americano, numa tentativa de reduzir a opacidade dos elementos descritos através de analogias. O novo é explicado sob o prisma de um eixo representacional e é tecido por olhares voltados para o Novo Mundo, mas política e culturalmente localizados no Velho Mundo. O *olhar* do colonizador tem *pés* que não estão necessariamente na terra que descreve.

O olhar colonial, enraizado naquilo que é conhecido, parece ler o sistema alheio e desconhecido como algo contraditório, inaceitável ou místico. De fato, este olhar etnocêntrico não é dirigido somente de colonizador-europeu para colonizado-americano, mas mesmo entre colonizadores. Como afirma SEED (1999:263), “Os representantes da França, da Espanha, de Portugal, da Holanda e da Inglaterra tinham, cada um deles, uma inabalável convicção de que a sua posição, e nenhuma outra, era correta, e que as dos outros estavam redondamente enganadas”. Verifica-se isso claramente no confinamento das visões das diversas culturas colonizadoras quanto ao que cada uma percebe como ação que confere autoridade legal sobre a nova terra: a marcha e busca pela aquiescência nativa (pelos franceses), a ritualização de um discurso de tomada de posse (pelos espanhóis), a narração da descoberta (por parte dos portugueses), o mapeamento da terra (pelos holandeses) e o seu cultivo (por parte dos ingleses). Cada uma dessas culturas colonizadoras mencionadas entendia que o seu método de sancionar a posse de uma nova terra e de estabelecer seu poder era correta e desconhecia ou desconsiderava o método alheio, o que certamente causava equívocos e desentendimentos.

Por sua vez, não parece haver, por parte dos autores que criam representações dos indígenas, distanciamento da sociedade e do sistema cultural por eles habitado e, segundo BURKE (2003:12), “Quando se habita um sistema, ele aparece em geral como ‘senso comum’”. Ler uma certa comunidade indígena como selvagem ou pacífica, portanto, depende mais uma vez do centro do qual o texto emana e ao qual se reporta. Ecoando um fragmento da peça *Hamlet* de SHAKESPEARE (1994:68), “there is nothing either good or bad, but thinking makes it so”, parece-nos ser possível afirmar que a maneira como definimos algo ou alguém depende de nossa visão (leitura e tradução do mundo) e localização não somente espaço-temporal mas, principalmente, ideológica. ROUANET (1992:182) discute a questão dos referenciais de mundo ao escrever:

‘De que são feitos os mundos?’ pergunta Nelson Goodman no primeiro capítulo de seu livro *Ways of Worldmaking*. São feitos de ‘quadros de referência’ (frames of reference), responde ele logo a seguir. Dos quadros de referência de que nos servimos necessariamente para pensar e dizer esses mundos e tudo o mais. Ou seja: daquelas realidades preexistentes, sem as quais nenhuma nova realidade é possível ou sequer pensável. Podemos falar a respeito do mundo usando um ou mais quadros de referência mas, prossegue ainda Goodman: ‘se eu insistir para que vocês me digam como ele é, independentemente de qualquer *frame*, o que vocês poderão dizer?’ Donde se conclui que ‘estamos confinados a modos de descrever o que quer que esteja sendo descrito’, uma vez que ‘o nosso universo, por assim dizer, consiste mais nesses modos do que num ou mais mundos’.

Ao ver e descrever o Novo Mundo, o colonizador fundamenta-se naquilo que entende como senso comum ou quadro de referência; há uma circunscrição daquilo que vê, ouve e experimenta a um eixo cultural. Assim, a ideologia européia encontra materialidade no discurso colonial, o qual não somente transplanta um imaginário já existente para a escritura, mas também revitaliza esse imaginário e o reconstrói para o europeu leitor a partir das experiências adquiridas na nova terra pelo narrador. Como aponta ORLANDI (1990:47), talvez não devamos “[...] falar da ‘constituição da identidade’, mas antes do imaginário que se constrói para a significação do brasileiro”. Certamente os imaginários, tanto europeu quanto nativo, colaboram para a construção das identidades e articulam tal construção no discurso.

A base da leitura que o colonizador faz do Novo Mundo é o olhar, que confere existência ao nativo e possui autoridade de interpretação ao ter seu registro escrito. Para ORLANDI (1990:13), “Ver, tornar visível, é forma de apropriação. O que o olhar abarca é o que se torna ao alcance das mãos”. Portanto, a ação de registrar o que é visto sanciona também a relação de poder estabelecida entre o europeu e o nativo, na qual aquilo ou aquele que é visto e materializado no discurso é capturado pela mente e pelas mãos do colonizador. Ver e desejar possuir estão interligados e, possivelmente, as narrativas do que se viu na América conduziram ao desejo de alcançar e apoderar-se dos elementos nela descritos. Segundo GRUZINSKI (2003:16), “O olhar colonial que contabiliza os corpos, os bens e as almas, permite perceber perpetuamente o encontro, o choque entre uma vontade ilimitada de controle e grupos que (voluntariamente ou não) concordam em se curvar a ela”. Há uma mentalidade quantitativa permeando o discurso colonial, cuja função parece ser a de produzir um inventário ou relação de tudo aquilo que o Novo Mundo contém e exercer domínio sobre este mundo e tudo o que o olhar e a pena abarcam. Constatamos, portanto, que o olhar colonial constitui mecanismo de leitura e ação sobre o que é visto. Como aponta LOPES (2000:15)

Olhar é uma *prática significativa*, construtora de relações de semiose entre o eu do sujeito observador e o *outro* olhado, tomados ambos como lugares de investimento do sentido, dentro das três dimensões da comunicação através das quais eles interagem:

1. *na dimensão pragmática*, as formas ativa e passiva do fazer – ou seja, olhar e ser olhado –, instalam a ipsidade do sujeito no observador (quem vê, se vê como ego, “eu”, sujeito do conhecimento) e a alteridade do objeto na coisa observada (que é vista pelo observador como *ille*, “ele”, “este que se vê ou de que se fala”, objeto de conhecimento);
2. *na dimensão cognitiva*, as formas positiva e negativa da performance – olhar e não olhar –, exprimem regimes da modalidade “competencial” do saber: eu olho = eu sei; não olho = não sei; e
3. *na dimensão patêmica*, as mesmas formas positiva e negativa da performance, olhar e não olhar, expressam os dois regimes eufórico e disfórico da modalidade actancializadora do querer: olho  $a_1$  = quero  $a_1$ , com quem me identifico; desvio o olhar de  $a_1$  = não quero  $a_1$ , com quem não me identifico.

Acreditamos que o olhar do colonizador constitui, na dimensão prática, uma diferença – “nós” e “eles”, instaurada na localização do observador em uma condição de *espectador* privilegiado, ou detentor de conhecimento; por outro lado, o que é observado é colocado numa condição de *espécime*. As palavras *espectador* e *espécime*, embora possuam o mesmo radical, *spek* (do indo-europeu), estabelecem uma distância entre quem surge como agente ou paciente da ação de observar.

Na dimensão cognitiva, o olhar europeu sobre a América e o americano sugere a definição de papéis, saberes e competências. Assim, o europeu determina sua localização em um espaço de conhecimento, enquanto o nativo, espécime para observação, é localizado em um espaço desprovido daquele saber priorizado pelo colonizador. A *perspectiva* européia é reduzida, conduzindo a apenas um dos significados de tal palavra, também formada pela raiz *spek* e que, segundo CHAUI (1989:37) indica “o ver para frente e o ver em profundidade [...]”. Se, por um lado, *perspectiva* aponta para o modo como se vê uma realidade a partir de um ponto de vista, por outro, refere-se ao olhar que percorre atentamente todas as direções; ao enxergar o nativo diante de si como alguém que se constitui a partir de faltas ou carências, apenas como aquele que é observado e que não detém conhecimento, o colonizador não o perscruta em profundidade e, portanto, não alcança sua vidência completa.

Na dimensão patêmica, olhar constitui querer. Assim, o agente do olhar transforma-se no agente do conquistar. No entanto, tudo o que o olhar abarca passa por um juízo de valor que, por um lado, valoriza e, por outro, desqualifica o que ou quem é visto. Assim, o nativo americano que passa pelo escrutínio do olhar europeu pode transformar-se tanto em um valor, quando se aproxima da expectativa de comportamento social e culturalmente aceito pelo europeu e daquilo que este considera senso comum, quanto em um antivalor, quando tal expectativa é frustrada. LOPES (2000:16) comenta sobre as visões eufóricas e disfóricas de quem é observado ao escrever que:



Para o bem ou para o mal, fitar o outro importa em convertê-lo em objeto, objetivá-lo, 1. ou euforicamente, como objeto do querer que o promove à condição de *objeto-valor* (é valor, para mim, o que eu quero) e, ao mesmo tempo, de *ator-humano* (que habita o *espaço de inclusão do mesmo*, com o qual eu, sujeito observador, me identifico): o que olha através do olhar é aqui o querer; e o querer humaniza; ou, na alternativa,

2. disforicamente, como objeto do não querer que degrada o objeto visto à condição de *anti-valor* (é anti-valor, para mim, o que eu não quero) e, ao mesmo tempo, de *ator não-humano* (uma “coisa” que *habita o espaço de exclusão do puramente outro*, com o qual eu, sujeito observador, não me identifico): o que olha, agora, através do olhar que desvio, de um objeto para outro, é o não querer o primeiro objeto; e o não querer primeiro coisifica e, a seguir, suprime.

Da perspectiva européia, a alteridade é construída a partir de visões que ora incluem, ora excluem a diferença. O outro surpreende o europeu e faz com que este oscile em sua leitura do nativo. Portanto, sob um olhar objetificador, o americano vem a ser descrito pela linguagem da ambigüidade: como objeto-valor, possui atributos que podem ser explorados e, para ser incluído no mundo civilizado, precisa ser pacificado; como anti-valor, é visto como uma transgressão à norma e, não podendo ser corrigido, deve ser silenciado ou eliminado. Em ambos os casos, o outro é objeto de desejo: por um lado, de incorporação a um sistema que irá explorá-lo e, por outro, de supressão, por não aceitar a sujeição ao modelo imposto. LOPES (2000:16) afirma que a caracterização do nativo como objeto-valor ou como antiobjeto tende a variar, “[...] podendo uma sanção vir a ser substituída no futuro pela oposta, variando de uma para a outra não em função de alguma propriedade imanente ao objeto observado (em si mesmo considerado, objeto nenhum possui um valor certo e determinado), senão que em função daquilo que ele, observador desejante, desejasse àquele instante”.

Dessa forma, é o leitor-tradutor europeu quem constrói a ambigüidade do nativo americano. Este, como texto de partida e objeto de investigação, recebe um valor que flutua conforme a configuração do olhar do observador e sua comunidade interpretativa.

Referindo-se à tradução, RODRIGUES (2000:183) escreve que “[...] se os valores não estão fixos nos textos e se se constituem como uma função produzida pelo leitor, de acordo com as convenções de sua comunidade interpretativa, não é possível determiná-los de maneira definitiva, categórica. O julgamento não pode ser universal nem estático ou atemporal, ou seja, não há um valor que possa ser atribuído ao texto ou a seus componentes que seja unanimemente aceito em todas as circunstâncias e épocas”. Como resultado da analogia entre nativo e texto, constatamos mais uma vez que a tradução do americano nativo e sua valoração como positivo ou negativo está no leitor. Ao ler e traduzir o nativo, o europeu utiliza estratégias interpretativas aprendidas segundo convenções estabelecidas pela comunidade à qual pertence. Devemos lembrar que, como mencionado anteriormente, na época do descobrimento, fragmentos da Europa lêem e traduzem fragmentos da América; além disso, entre os colonizadores, encontramos viajantes, exploradores, religiosos, representantes do poder de culturas diversas, com olhares, perfis, projetos e limitações variados, embora complementares. O texto que traduzem, o índio, passa a existir como outro texto e não simplesmente como o texto originário; o homem-texto construído pelo europeu no encontro com o nativo é produto de interpretação, alterado pela leitura do colonizador e, conseqüentemente, móvel em sua caracterização. Portanto, o discurso sobre esse homem-texto revela-se uma ficção, no sentido utilizado por GEERTZ (1989:25-26) ao tratar dos textos antropológicos:

“[...] os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um ‘nativo’ faz a interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura.) Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, algo modelado’ – o sentido original de *factio* – não que sejam falsas, não-fatuais ou apenas experimentos de pensamento.”

Acreditamos ser possível afirmar que o europeu constrói ficções acerca de seu objeto de observação e estudo e, como intérprete, utiliza-se de dois processos tradutórios: a domesticação e a estrangeirização. Segundo Lawrence VENUTI (2002:17), “Uma tradução sempre comunica uma interpretação, um texto estrangeiro

que é parcial e alterado, suplementado com características peculiares à língua de chegada, não mais inescrutavelmente estrangeiro, mas tornado compreensível num estilo claramente doméstico. As traduções, em outras palavras, inevitavelmente realizam um trabalho de domesticação”. Por outro lado, Venuti sugere em seu texto *The Translator’s Invisibility* que o trabalho tradutório envolve também a estrangeirização. Ao realizar este processo, o tradutor permite que seu leitor se aproxime do universo cultural ou lingüístico da cultura estrangeira pela inserção de elementos próprios da cultura de partida.

Assim, por um processo domesticador, o tradutor interpreta o texto de partida e produz um novo texto visando à cultura de chegada. Ocorrem transformações no texto de partida, tais como adaptações e analogias próprias da cultura para a qual o texto está sendo traduzido. Já ao utilizar um processo estrangeirizador, o tradutor também interpreta o texto inicial, mas privilegia a cultura de partida e mantém termos ou elementos culturais estranhos à cultura de chegada. Esta, por sua vez, irá então conhecer aspectos não usuais à sua própria cultura.

Na tradução do índio, ambos os processos parecem estar presentes, embora os autores europeus da época colonial não tenham tido conhecimento ou consciência de como tais processos tradutórios se desenvolvem. Devemos lembrar, primeiramente, que o público-alvo dos textos coloniais é o público europeu formado por aqueles que financiavam as expedições à América, por aqueles aos quais o escritor precisava se reportar, ou pelo leitor comum, ansioso por conhecer um novo mundo que se descortinava. A esse público o tradutor pode, em seu discurso, demonstrar fidelidade, assim como à ideologia ou projeto que esse público representa. Assim, os leitores europeus recebem textos sobre a América e os americanos através de um processo domesticador cada vez que há uma preocupação por parte do redator em levar o Novo Mundo à Europa segundo os parâmetros culturais europeus. A domesticação aparece na transformação lingüística de termos indígenas adaptados ao universo do conquistador e nas analogias com elementos característicos do imaginário ou do

conhecimento de mundo europeu. Por exemplo, ORLANDI (1990:89) nos informa que “Os europeus, quando transcrevem a língua indígena, o fazem a partir da oralidade; e, no entanto, eles não relatam em discurso direto: eles transcrevem a partir da sua própria escrita européia”. Além disso, percebemos a domesticação quando o europeu tece comparações que apontam para falhas de caráter nos índios, quando não possuem os atributos característicos do europeu civilizado. Por outro lado, o processo estrangeirizador pode ser lido quando o europeu incorpora elementos nativos à narrativa, sejam estes termos próprios das línguas indígenas ou costumes descritos segundo parâmetros locais.

Evidencia-se que o que torna a tradução domesticadora ou estrangeirizadora é a direção do olhar do tradutor, privilegiando a cultura de partida ou de chegada. No caso da tradução do nativo americano e da construção de sua identidade pelo outro, há, na maior parte das vezes, uma atitude domesticadora revestindo o discurso, mesmo quando este utiliza recursos estrangeirizadores.

### 3.2 DESCOBRIMENTO, COLONIZAÇÃO E PACIFICAÇÃO

Como observamos anteriormente, o olhar do colonizador inclui ou exclui o sujeito colonial e sua tradução constitui estratégia de definição identitária perante um centro de poder para o qual o nativo se localiza em uma situação de subserviência ou inferioridade. Segundo RODRIGUES (2005:329), “Os estudos salientam que é ilusório pensar em uma relação ideal em que povos e culturas estariam em posições simétricas, e evidenciam que a tradução pode funcionar como agente de domínio e relacionar-se ao imperialismo decorrente do contato entre povos, em que o supostamente mais forte busca exercer o domínio sobre o mais fraco”. No período colonial, a tradução do índio pelo europeu e para o europeu não só está circunscrita à visão de mundo própria da época mas, principalmente, à relação de poder imposta no contato com o americano.

O domínio europeu é instaurado por ações e pelo discurso. Por um lado, cerimônias de posse, representadas por colonizadores europeus de diversas culturas, visam a legitimar a autoridade européia sobre o Novo Mundo. Para SEED (1999:10)

Embora a força militar tenha efetivamente assegurado seu poder sobre o Novo Mundo, os europeus dos séculos XVI e XVII também acreditavam em seu *direito* de governar. E criaram para si próprios esses direitos empregando palavras e gestos significativos que algumas vezes precederam, outras vezes sucederam, e outras ainda acompanharam a conquista militar. Mas esses gestos simbolicamente significativos não foram sempre os mesmos. Às vezes os colonizadores se valiam de discursos, em outras ocasiões não o faziam. Colombo preferiu um discurso solene, tendo suas palavras sido registradas pelos escrivães oficiais. Mas nenhum escrivão parece ter autenticado um discurso que tivesse sido proferido quando Henricxson finalizou o mapa para as Províncias Unidas, ou no momento em que Humphrey Gilbert tomou nas mãos o retalho de grama; nem quando Mestre João fez sua observação astronômica, nem ainda no instante em que os tupis fincaram no solo o estandarte francês.

Histórias culturais diversas orientam os colonizadores na instituição de práticas de posse da América. Contudo, apesar das diferenças, todas essas práticas constituem rituais que, aos olhos dos colonizadores, autorizam a incorporação de um novo território àquele que já possuem, bem como a exploração de todos os elementos circunscritos ao espaço ocupado.

Por outro lado, as ações legitimadoras de posse são acompanhadas por práticas discursivas que visam a construir valores que devem ser aceitos pelos colonizados. Percebemos, então, o uso de termos que instituem mais uma vez uma relação de poder Outro-outro, tais como a palavra *descobrimento*.

*Descobrir* significa, segundo HOUAISS e VILLAR (2003:154), “1. tirar o que cobre ou protege [...] 2. achar 3. perceber 4. inventar”. Com relação à América, acreditamos que todas essas acepções se aplicam, além da sugestão de que há um agente que efetua uma ação e traz à luz um novo conhecimento, ou seja, desvenda um mistério.

Certamente, as terras além do Atlântico e o próprio oceano sempre constituíram fonte de especulações, fantasias e temores. BENNASSAR (1998:85) afirma que “O oceano Atlântico continuava a ser a fronteira mais temida do mundo

conhecido: europeus e africanos na margem oriental, americanos na margem ocidental[;] não se aventuravam muito ao largo. Para a maior parte dos europeus, o Atlântico era o ‘Mar Tenebroso’, povoado de monstros ou de criaturas estranhas: quimeras, acéfalos, cinocéfalos, dragões [...]”. Na época dos Grandes Descobrimentos, enquanto os oceanos Mediterrâneo e Índico aproximavam-se de um universo real, apesar de o último ainda ter representações oníricas, o universo Atlântico constituía o desconhecido. Assim, a sua navegação e a inclusão do continente americano no mapa do mundo conhecido simbolizavam a reestruturação do espaço do conhecimento e o alargamento das fronteiras de domínio europeu. Para SILVA (1998:43), “[...] o mapeamento do mundo é uma prova de força de domínio absoluto da Europa sobre os ‘outros’ habitantes do globo”. Desta forma, descobrir novas terras significa ampliar o espaço de dominação. Com relação ao uso do verbo *descobrir*, GODINHO (1998:60), escreve que

As minuciosas pesquisas de Barradas de Carvalho, na esteira de um estudo inovador de Jaime Cortesão (na introdução à edição da carta de Pero Vaz de Caminha de 1500), demonstraram que o termo ‘descobrir’ – terras, mares - se difunde a partir de 1472, e ‘descobrimento’ alguns anos depois (1486); até 1567, em 3239 referências, 73% respeitam a actividades marítimas. Nos relatos de viagens, no *Esmeraldo*, nas grandes crônicas, estas palavras atingem uma elevada frequência, em relação com ‘buscar’ [procurar], outrora associada a ‘achar’ [*hallar*, encontrar]. Pequenas gradações de sentido distinguem ‘achar’ de ‘descobrir’: descobrir denota frequentemente uma exploração sistemática, enquanto achar se refere de preferência a determinada realidade cuja existência se ignorava, a um primeiro encontro.

Entendemos que *descobrir* propõe uma forma de legalização de uma política tanto exploratória (investigativa) quanto exploradora (gananciosa). Parece-nos haver uma sugestão de intenção ou premeditação no verbo *descobrir*, como se algo já *achado*, ou do que já se tivesse notícia, fosse oficialmente incorporado ao patrimônio. Por sua vez, *achar* corresponderia à ação primeira ou anterior à descoberta. Ao tratarmos do Novo Mundo, é provável que um *achamento* tenha precedido o *descobrimento*, não só das novas terras mas também do novo homem.

Além disso, a palavra *descoberta* legitima a posse de terras no novo continente, especialmente para os portugueses do século XVI, pois o uso do termo implica a utilização de uma tecnologia por eles desenvolvida. SEED (1999:18) afirma que “[...] o conceito português de descoberta baseava-se na convicção de que eles detinham uma patente sobre a tecnologia – mapas, instrumentos de navegação e conhecimento do comércio portuário, latitudes e rotas marítimas – que haviam inventado”. Tal conceito era próprio da cultura portuguesa e fonte de desentendimento com outras culturas colonizadoras, como a inglesa, para a qual, segundo SEED (1999:19), “[...] a descoberta relacionava-se com a ocupação e não com a navegação (atingir a costa)[...]”.

Para ROUANET (1992:182), *descobrir* tem ainda outra conotação, significando “[...] criar, construir uma nova realidade”. Nesse sentido, *descoberta* alia-se aos termos *invenção* e *ficção*, atestando mais uma vez o constructo que é o Novo Mundo descoberto pelo europeu. Este, certamente, traz à luz um continente desconhecido ou ignorado até o século XV e faz com que um novo conhecimento se instaure; contudo, devemos lembrar que o *Novo Mundo* só é percebido como tal perante o que já existe e que é assim considerado apenas para o olhar europeu e não para o olhar do habitante nativo americano.

A utilização da palavra *descoberta* parece também caracterizar uma construção discursiva que visa a encobrir a invasão de um território. O discurso da descoberta evita o conflito e sugere que a existência do novo continente se dá a partir de um encontro e não de um enfrentamento com a Europa. Há, ainda, um apagamento de uma história da qual o europeu não participa, ou seja, a História da América só existe quando envolve o contato com o europeu. O Novo Mundo é construído, portanto, como um espaço vazio ou uma tábula rasa a ser habitada e cultivada. BOSI (1992:11-12) demonstra, por meio de uma análise etimológica, a relação entre morar, cultivar e colonizar:

As palavras *cultura*, *culto* e *colonização* derivam do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro é *culturus*.

Colo significou, na língua de Roma, eu moro, eu ocupo a terra, e, por extensão, eu trabalho, eu cultivo o campo. [...]

A ação expressa neste *colo*, no chamado sistema verbal do presente, denota sempre alguma coisa de incompleto e transitivo. É o movimento que passa, ou passava, de um agente para um objeto. *Colo* é a matriz de *colônia* enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar. [...]

Não por acaso, sempre que se quer classificar os tipos de colonização, distinguem-se dois processos: o que se atém ao simples povoamento, e o que conduz à exploração do solo. *Colo* está em ambos: eu moro; eu cultivo.

Na expressão verbal do ato de colonizar opera ainda o código dos velhos romanos. E, a rigor, o que diferencia o habitar e o cultivar do colonizar? Em princípio, o deslocamento que os agentes sociais fazem do seu mundo de vida para outro onde irão exercer a capacidade de lavrar ou fazer lavrar o solo alheio. O *incola* que emigra torna-se *colonus*.

Enquanto ocupante de um espaço visto como selvagem, por ainda não ser cultivado de acordo com modelos europeus, o colonizador legitima sua posse do Novo Mundo ao lavrá-lo e explorá-lo economicamente. Enquanto agente da cultura, o colonizador legitima sua conquista da América e do americano ao nomear o continente e o nativo, ou seja, lavrá-los metaforicamente. Como Adão, o primeiro homem que nomeia o que está ao seu redor e sob seu domínio, o europeu funda um mundo e um homem novos através da palavra que estabelece a submissão do que é descoberto, cultivado e colonizado. ORLANDI (1990:104) afirma que “Conhecer [...] é nomear, o que, no discurso do colonizador, institui uma relação administrativa: nomear é governar”. O poder de nomear, exercido pelo colonizador, confere-lhe autoridade e transforma o achamento (encontro) e a descoberta (direito de exploração), finalmente, em conquista (domínio).

Para BONNICI (2005:48), o colonizador realiza um “trabalho palimpséstico”, assim descrito:

*Palimpsesto* (do greg. *palin*, várias vezes; *psestos*, raspado) é a metáfora da atualização do mundo: o cartógrafo apagava a estrutura anterior do mundo ou parte dela e reinscrevia o mapa com outros nomes, outros acidentes geográficos e outros conhecimentos. Através desse trabalho palimpséstico, o *espaço vazio* torna-se lugar habitado sob o domínio do colonizador.



Nomear o Novo Mundo e seu habitante é uma forma de domesticação: proporciona um apagamento dos textos de partida (dos nomes utilizados pelos nativos para se auto-designarem), e a construção de identidades coletivas (através das quais a singularidade cultural e lingüística das diversas nações americanas é ignorada). A América e o nativo americano devem, portanto, sua existência ao descobridor. Segundo POUTIGNAT e STREIFF-FENART (1998:143-144), “Nas situações de dominação, a imposição de um rótulo pelo grupo dominante possui um verdadeiro poder formativo: o fato de nomear tem o poder de fazer existir na realidade uma coletividade de indivíduos a despeito do que os indivíduos assim nomeados pensam de sua pertença a uma determinada coletividade”.

Nomear é prática política que estabelece uma relação de poder. Assim, o colonizador inventa o *índio*, rotulado a partir de um equívoco e de uma prática discursiva homogeneizadora que ainda persiste no século XXI, e submete sua existência e caracterização a quadros de referência europeus. Como observa HANSEN (1998:351-352)

Quando lemos os textos de cronistas e jesuítas que atuaram no Brasil nos séculos XVI e XVII, observamos que produzem um novo objeto – chamado de ‘índio’ por causa do equívoco geográfico de Colombo, que acreditou ter chegado à Índia, em 1492 – é construído por meio de um mapeamento descritivo de suas práticas, ao qual se associam prescrições teológico- políticas que as interpretam e orientam segundo um sentido providencialista da história, que faz de Portugal a nação eleita por Deus para difundir a verdadeira fé. Obviamente, não havia ‘índio’ nem ‘índios’ nas terras invadidas pelos portugueses, mas povos nômades, não cristãos e sem Estado. No contato, repito, os missionários e os cronistas do século XVI classificam a pluralidade desses povos como ‘índios’ e, simultaneamente, produzem uma essência, ‘o índio’, que definem como alma selvagem ou animal sem alma naturalmente subordinados às instituições. Quando classificam o novo objeto com as metáforas ‘animal’, ‘gentio’, ‘selvagem’ e ‘bárbaro’, também evidenciam a positividade prescritiva da universalidade de ‘não-índio’, ou seja, o ‘civilizado’, branco, católico, de preferência fidalgo e letrado.

Vistos como folha em branco, os nativos são classificados como uma nova espécie que é descoberta e incorporada ao universo do conhecimento europeu. Domesticados pelo nome, os índios devem ser também conquistados em seu espírito e

ação. Daí surge a necessidade de sua pacificação, que não deixa de ser outra forma de domesticação. Para ORLANDI (1990:66), pacificar “[...] se define como intervenção em outro espaço: o do poder e o da representação política do branco sobre o índio”. Portanto, quando o discurso do colonizador sugere a pacificação do índio, propõe na verdade sua conformidade ao domínio exógeno, seja para adequar-se à condição de escravo, aceitar um modelo de salvação cristã, ou simplesmente deixar de oferecer resistência. A pacificação, necessária para a realização dos projetos de grupos específicos de colonizadores, envolve estratégias militares, conversão, re-educação ou exclusão. De qualquer forma, pacificar o índio significa controlá-lo sócio-política e psiquicamente.

Portanto, os discursos construídos sobre o índio, sua tradução e ficcionalização pelo colonizador, certamente contribuem para que o poder seja exercido. Para BHABHA (1998:111),

O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder no interior do discurso colonial e das posicionalidades deslizantes de seus sujeitos (por exemplo, efeitos de classe, gênero, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas diversos de colonização, e assim por diante), estou me referindo a uma forma de governamentalidade que, ao delimitar uma ‘nação sujeita’, apropria, dirige e domina suas várias esferas de atividade.

A fim de atingir seus propósitos e se apropriar da vida do colonizado, o europeu utiliza-se da dissuasão e da persuasão. Por meio de um discurso dissuasivo, o índio é manipulado para desistir de projetos próprios, especialmente da rejeição do outro; já o discurso persuasivo faz com que incorpore hábitos e aceite determinações estrangeiras. Além disso, duas operações lingüísticas predominam na caracterização do nativo: a comparação e a negação. Embora a idealização do bom selvagem contribua para a construção de uma imagem positiva do índio, especialmente com Rousseau, o nativo é visto em geral segundo a ideologia do déficit, ou seja, a ele faltam elementos ou atributos que causam sua inferiorização ou degradação. Por vezes, sua humanidade é questionada e seu extermínio encontra justificativa.

Questões acerca de sua barbárie e submissão pela guerra causam controvérsias como, por exemplo, as expostas no famoso debate entre Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas. Esse debate, realizado em Valladolid em agosto e setembro de 1550 e em maio de 1551, teve por finalidade responder a duas questões, como nos mostra BRUIT (1995:122): “[...] eram os índios tão bárbaros e inferiores ao ponto de ser necessária a guerra para tirá-los desse estado? A outra questão era de direito: era justa, em si, a guerra contra os índios como meio de propagar o cristianismo na América?”

Na época dessa controvérsia, o europeu já havia acumulado muitas informações e criado ficções acerca do americano nativo, em sua maior parte desqualificando-o. Assim, o debate viria a avaliar o grau de racionalidade ou a civilidade do índio, sob o olhar de Sepúlveda e de Las Casas.

Com relação às questões do debate, Sepúlveda responde a ambas com um sim, enquanto Las Casas responde com um não. BRUIT (1995:132) aponta que, para fundamentar sua argumentação favorável à guerra justa contra os índios,

Sepúlveda repassou toda a história sagrada para mostrar que a idolatria, antropofagia, abortos, crimes sexuais sempre foram condenados e castigados com dureza, com o dilúvio, com a destruição de Sodoma e Gomorra ou com a guerra, para restituir a lei natural. [...]

A guerra contra os índios era justa porque com ela vingavam-se as injúrias feitas a Deus. Entretanto, não se tratava de obrigar os índios a crer na fé cristã, mas de obrigá-los a afastar-se dos crimes e idolatrias, sob o princípio cristão de que eles, também, são próximos.

Com relação à argumentação apresentada por seu opositor, BRUIT (1995:138) afirma que Las Casas “Perguntou aos brados em que lugar da bula de concessão do papa Alexandre podia-se ler uma autorização para fazer guerra aos índios? Em que lugar do testamento da rainha Isabel se podia ler alguma coisa semelhante? Em que lugar das capitulações dadas a Colombo se fala de guerra contra os índios?”. Para Las Casas, “os índios são de bom entendimento e tão agudos de engenho, de tanta capacidade e tão dóceis para qualquer ciência moral e doutrina especulativa, e tão ordenados em sua maior parte;[...]”. (BRUIT, 1995:131)

Quanto ao resultado do debate, há controvérsias. Contudo, a forma como o poder espanhol realiza a conquista da América sugere a vitória da ideologia de Sepúlveda, já que a guerra contra os índios, sua dominação política e imposição da fé cristã transformam-se em realidade. Ambas as posições – de Sepúlveda e Las Casas – são, entretanto, eurocêntricas, já que avaliam o índio como indigno, inferior e ofensivo ou como dócil e submisso.

Apesar de haver tentativas de se interpretar o índio por leituras menos eurocêntricas, processos de domesticação de sua diferença são visíveis. Para ORLANDI (1990:57),

A ciência, a política social e a religião se apresentam como três modos de domesticar a diferença: a primeira pelo conhecimento, a segunda pela mediação e a terceira pela salvação (catequese). As três contribuem para que, de algum modo, se apague a identidade do índio enquanto cultura diferente e constitutiva da identidade nacional. A ciência torna o índio observável, compreensível, e sua cultura, legível; o indigenismo o torna administrável; a catequese o torna assimilável. Diríamos, pois, que a compreensão amansa o conceito índio, a pacificação amansa o índio como corpo e a conversão amansa o índio como espírito, como alma.

Percebemos que a palavra *domesticação* assume, no texto citado, a conotação de amansamento ou docilidade. Contudo, tanto o discurso científico quanto os discursos político-sociológico e catequético domesticam o conceito de índio no sentido de que os produtores dos discursos utilizam as estratégias já mencionadas a fim de construir representações do índio segundo parâmetros de uma comunidade interpretativa européia.

Assim, a leitura da narrativa do outro (europeu ou seu descendente) sobre a América e os nativo-americanos é essencial para que observemos os mecanismos da construção identitária do índio segundo a ótica do seu intérprete, quando a voz nativa ainda não é registrada pelo próprio índio.

### 3.3 O OLHAR COLONIAL

Apesar da presença de culturas milenares no continente americano, a América e seus habitantes nascem para o Mundo quando o europeu lhes confere existência pelo registro escrito. Pela lavratura, tanto do espaço geográfico quanto dos textos sobre o Novo Mundo, a posse do continente é registrada. Para WUNENBURGER (2003:248), “Habitar um espaço e manter-se aí justificam-se por meio de uma história [...]” e a história americana, criada por diversos narradores europeus a partir de seus olhares e interpretações, justifica, bem como legitima, para sua comunidade interpretativa, a ocupação e colonização da América.

Segundo MARIANI (2004:66), para os portugueses do século XVI, “Escrever sobre a nova terra era uma forma de fazer o pensamento europeu apropriar-se dela através de suas próprias categorias, de seus próprios sentidos e, ao mesmo tempo, reforçar seu pertencimento ao mundo português”. Assim, a escrita coloniza à medida em que descreve e classifica a América com base na visão de mundo européia dos séculos XV e XVI, época na qual os imaginários fantasioso e científico se mesclam. O fim do século XV configura-se por incertezas quanto à consciência do mundo tal qual ele é. Instala-se, então, uma crise discursiva no que se refere ao conhecimento e aos critérios de verdade vigentes, agravada pelos relatos de viagem. Para KOCH, BENTES e FIGUEIREDO (2000:78)

Já na segunda metade do século XVI, as disputas religiosas entre protestantes e contra-reformistas, com cada um dos grupos tentando defender a sua verdade, e os testemunhos dos viajantes sobre a diversidade das práticas humanas formavam um quadro em que se colocava de imediato a questão de como conhecer a verdade. De fato, ‘a própria ampliação do mundo europeu, pelas viagens e explorações de outros continentes, decisivamente contribuía para a crise dos critérios de conhecimento.’

A literatura da época voltada para o Novo Mundo, geralmente denominada literatura de informação, é constituída por textos de ciência, religião e política, não só construídos a partir de observações, mas também compostos por elementos

característicos de romances de cavalaria, conduzindo o leitor à aventura e fantasia. Referências a mitos ou estereótipos encontrados em romances medievais, tais como no *Amadís de Gaula*, comprovam a transferência de elementos de ficção para o discurso sobre o Novo Mundo. BURKE (2000:201) explica que

Uma das mais interessantes peças de comprovação vem da história da conquista do México, escrita por Bernal Díaz del Castillo. Quando Díaz descreve a primeira visão da capital asteca, a cidade no lago, escreve que ‘dissemos que era parecida com as coisas encantadas relatadas no livro de Amadís, por causa das imensas torres, templos e construções que se erguiam da água’. [...] encontramos aí a vida imitando a arte ou, mais exatamente, a experiência influenciada pela ficção. Díaz também fez a reveladora suposição de que uma referência a Amadís faria essa terra exótica parecer mais familiar a seus leitores. Seu objetivo era ‘traduzir ... o totalmente estranho para o que se poderia chamar de familiarmente estranho’.

Relatos sobre o Novo Mundo destinam-se, como já afirmamos, ao público-leitor europeu e, para tal comunidade interpretativa, uma estratégia discursiva adotada é a referência a textos que fazem parte de seu repertório. Por outro lado, existe uma preocupação em incluir nos relatos descrições minuciosas da fauna e flora americanas que fornecem cor local ao texto e lhe conferem legitimidade científica. ORLANDI (1990:99) afirma:

[...] para as necessidades da época (colonial) o importante é a mistura entre as informações ‘científicas’ a propósito das novas terras e a constituição, dessa forma de literatura, no relato. É por isso que os relatos puderam servir aos viajantes e aos pesquisadores assim como aos missionários.

Religião, ciência e política encontraram no relato um modo de coexistir, de construir o seu imaginário na imbricação das *suas relações de sentido*. No período colonial, os europeus que estavam engajados no contato e no modo de apropriação da América encontraram no relato uma forma privilegiada de acesso e difusão (reprodução). O modo que eles encontraram de fazê-lo – aliando crônica e ciência – confere aos relatos a capacidade de juntar uma função *esclarecedora* (informar sobre o Novo Mundo) a uma função *edificante* (reafirmar a cultura européia) e *cristianizar* o mundo.

O relato de viagem, como gênero textual, caracteriza-se pela narração de fatos em ordem cronológica, incluindo depoimentos e experiências do narrador, o que lhe confere um tom pessoal e por vezes fantasioso. Também conhecido por *travelogues*, essa forma narrativa constitui, segundo BURKE (2000:139), “[...] um

relato periódico ou diário de viagem mantido por um viajante, em geral em um país estrangeiro, ou uma série de cartas descrevendo suas impressões”. Difere o relato, portanto, de um relatório, estritamente científico, com base investigativa e com o intuito de informar autoridades a respeito de conclusões alcançadas. Contudo, na época das grandes navegações, os relatos de viagem produzidos parecem constituir um híbrido de relatos e relatórios, aliando construções discursivas próprias de narrativas ficcionais àquelas de estudos científicos, visando claramente a informar autoridades européias sobre as terras encontradas. Assim, não nos surpreendem as qualificações de fantasiosas ou falsas atribuídas às crônicas escritas pelos viajantes europeus que se propuseram a descrever o continente americano, já que estão repletas de descrições científicas que espelham, no entanto, o imaginário fantástico da época e apresentam visões de mundo e verdades que constituem interpretações. Como propõe BURKE (2000:139),

Os textos são tão completamente descrições espontâneas e objetivas de novas experiências quanto as autobiografias são completamente relatos espontâneos e objetivos de uma vida individual. [...] Algumas dessas descrições são pelo menos escritas com a publicação em mente, e tudo segue em consideração a certas convenções literárias. Outras apenas refletem preconceitos no sentido literal de opiniões formadas antes que os viajantes deixassem seu próprio país, sejam essas opiniões resultado de conversas ou leituras.

A América constitui, para os narradores do período colonial, espaço de observação, criação e intervenção, remetendo ao Éden muitas vezes vinculado ao Novo Mundo. Como demonstram MAGASICH-AIROLA e DE BEER (2000:39), “A palavra Éden, utilizada na Bíblia, tem sua origem no vocábulo *Edinu* do país de Akkad, significando ‘vale’, e no vocábulo sumério *Edin*, traduzido por ‘terreno fértil’”. Enquanto, por um lado, o continente americano surge como terreno fértil para a colonização e exploração pelo europeu, por outro, os relatos de viagem e outras formas narrativas constituem terreno fértil para a reconstrução discursiva do Novo Mundo, segundo projeções do imaginário de seus narradores e projetos políticos ou eclesiásticos. Atendendo às funções de esclarecer, edificar e cristianizar a América, os

textos coloniais criam formas de linguagem que remetem a narrativas de aventuras e estudos etnográficos. GEERTZ (1989:29) atesta que “O etnógrafo ‘inscreve’ o discurso social: ele o anota. Ao fazê-lo, ele o transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente”. Com base nessa afirmação, vemos que, mesmo não sendo etnógrafos no sentido em que a etnografia é entendida hoje, os escritores de tradição ocidental<sup>7</sup> inscrevem o encontro do europeu com o Novo Mundo e o transformam em relato e, a partir do momento em que este é produzido, o que passa a existir não é mais o encontro, mas o próprio relato, ao qual temos acesso. Ao lermos, portanto, os diversos relatos coloniais sabemos que tais textos são elaborados como instrumentos ideológicos e de estabelecimento de poder e as *verdades* neles documentadas são, na verdade, interpretações.

O mundo ocidental constrói a *descoberta* do continente americano concedendo-a a Cristóvão Colombo. Seus diários de viagem de 1492, por sua vez, descobrem o nativo para o europeu, como percebemos em uma das traduções para o português dos *Diários da Descoberta da América*:

Às duas horas da madrugada surgiu terra, da qual estariam a apenas duas léguas de distância. [...] Logo apareceu gente nua, e o Almirante saiu rumo à terra no barco armado, com Martín Alonso Pinzón e Vicente Anés (Vicente Yanéz), seu irmão, e comandante de Niña. [...] Ao desembarcar viram árvores muito verdes, muitas águas e frutas de várias espécies. O Almirante chamou os dois comandantes e demais acompanhantes, e Rodrigo de Escovedo, e pediu que lhe dessem por fé e testemunho como ele, diante de todos, tomava, como de fato tomou, posse da dita ilha em nome de El-Rei e da Rainha, seus soberanos, fazendo os protestos que se requeriam, como mais extensamente se descreve nos testemunhos que ali se procederam por escrito. Logo viram-se cercados por vários habitantes da ilha. (COLOMBO, 1998:46)

---

<sup>7</sup> Utilizamos os termos ‘tradição ocidental’ e ‘ocidente’ para nos referirmos ao que para BHABHA (1998:59) é uma “[...] designação de poder institucional e eurocentrismo ideológico”.



Colombo toma posse da terra recém descoberta para seus soberanos e, conseqüentemente, toma posse dos habitantes daquela terra, como de tudo que a compõe. A primeira observação de Colombo dos nativos refere-se à sua aparência física. Os índios estão nus, caracterizando-se pela falta, o que passa a se tornar recorrente nos relatos coloniais. Pela ideologia do déficit, o europeu relaciona a nudez física do índio à nudez cultural. A esse respeito, TODOROV (1999:42) comenta: “Fisicamente nus, os índios também são, na opinião de Colombo, desprovidos de qualquer propriedade cultural: caracterizam-se, de certo modo, pela ausência de costumes, ritos e religião (o que tem uma certa lógica, já que, para um homem como Colombo, os seres humanos passam a vestir-se após a expulsão do paraíso, e esta situa-se na origem de sua identidade cultural)”. A construção da identidade indígena por ausências facilita sua inserção no mundo europeu segundo costumes e crenças que lhe são impostos para que seu corpo, bem como seu espírito, sejam cobertos e lavrados e atendam aos projetos de colonização.

Colombo descreve a beleza dos corpos dos índios, mas observa também como esses corpos podem servir como escravos por sua força e docilidade. Apesar de ter sido bem recebido, possivelmente com tanta curiosidade quanta a relatada pelos europeus, Colombo atesta o possível servilismo dos índios e sua intenção de capturá-los e enviá-los para a Europa a fim de serem domesticados:

Devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz e creio que depressa se fariam cristãos; me pareceu que não tinham nenhuma religião. Eu, comprazendo a Nosso Senhor, levarei daqui, por ocasião de minha partida, seis deles para Vossas Majestades, para que aprendam a falar. (COLOMBO, 1998:47) [...] essa gente é muito simples em matéria de armas, como verão Vossas Majestades pelos sete que mandei capturar para levar à vossa presença, aprender a nossa língua, e trazê-los de volta, a menos que Vossas Majestades prefiram mantê-los em Castela ou conservá-los cativos na própria ilha, porque bastam cinqüenta homens para subjugar-los todos e mandá-los fazer tudo o que se quiser. (COLOMBO, 1998: 50)

Ao atestar a habilidade e capacidade de compreensão e aprendizado do nativo, o colonizador parece avaliar o espécime e classificá-lo como objeto-valor, objeto do querer para pacificação. A cerimônia de posse garante ao dono da terra, seu descobridor, poder dispor do nativo como melhor lhe aprouver, já que este está em uma posição de inferioridade, sem capacidade militar. Uma das sugestões de utilização do nativo está, provavelmente, em sua condição de informante acerca da existência de ouro naquelas terras; sabe-se que a busca por metais preciosos impulsiona as navegações nos séculos XV e XVI e Colombo insiste em vários trechos de seu diário sobre a necessidade de localizar ouro nas terras descobertas.

Contudo, o índio como objeto-valor vem a se transformar em antiv valor quando o colonizador se depara com grupos hostis. Fazendo uma leitura do nativo segundo seu quadro de referência e imaginário, o europeu serve-se da mitologia para construir o selvagem:

Mostrou-lhes ouro e pérolas e alguns velhos responderam que num lugar chamado ‘Bohio’ tinha em grande quantidade, que usavam no pescoço, orelhas, braços e pernas, além de pérolas. Entendeu mais: que diziam que havia naus grandes e mercadorias, e tudo isso no sudeste. Entendeu também que longe dali havia homens de um olho só e outros com cara de cachorro, que eram antropófagos e que, quando capturavam alguém, degolavam, bebendo-lhe o sangue e decepando as partes pudendas. (COLOMBO, 1998:62)

Percebemos pelo relato acima que Colombo recebe a informação acerca dos índios antropófagos do Caribe e os associa a cíclopes e a cães. Surge então um dos elementos mais recorrentes nos relatos de encontro com os índios das Américas Central e do Sul e, mais especificamente, do Brasil: o canibal. Presente no imaginário europeu desde a época do descobrimento, o canibal passa a representar a barbárie do nativo; além disso, o costume de consumir carne humana por algumas tribos indígenas reforça, mais uma vez, a necessidade de pacificação. Acerca da origem da palavra canibal, TODOROV (1999:36) comenta:

[...] [Colombo] consegue admitir que eles têm uma língua, mas não chega a conceber a diferença, e continua a escutar palavras familiares em sua língua, e fala com eles como se devessem compreendê-lo, e censura-os pela má pronúncia de palavras ou nomes que pensa reconhecer. Com esta deformação de audição, Colombo mantém diálogos engraçados e imaginários, dos quais o mais longo refere-se ao Grande Can, meta de sua viagem. Os índios dizem a palavra *Cariba*, designando os habitantes (antropófagos) do Caribe. Colombo entende *caniba*, ou seja, gente do Can. Mas entende também que, segundo os índios, estas personagens têm cabeça de cão (do espanhol *can*), com as quais, justamente, comem-nos.

Complementamos a explicação de Todorov sobre o termo *canibal* com duas outras interpretações. Primeiramente, uma nota de Eduardo BUENO (2003:93), publicada no texto em que este apresenta *As Quatro Navegações*, de Américo Vespúcio, indica que “o termo deriva do aruaque *caniba*, uma pequena alteração de *cariba*, nome com o qual os indígenas Caribe, das Pequenas Antilhas, se autodenominavam e que em sua língua significava ‘altivo’, ‘ousado’. Na boca de seus inimigos, os Aruaque, porém, o nome designava ferocidade e barbárie”. Por sua vez, Maria Cândida Ferreira de ALMEIDA (2002:41) afirma que para os índios cariba, o termo significa ‘em desvantagem’. Há, portanto, significados outros para *cariba* que são apagados quando o tradutor europeu domestica o termo, cuja ambivalência é esquecida. Convenciona-se, a partir da escolha feita pelo discurso expresso no diário de Colombo, apenas um significado para *canibal*, o qual invade o imaginário europeu. Colombo não só olha como também ouve o nativo sob o prisma eurocêntrico, contribuindo para o discurso ocidental sobre o índio com dois termos, frutos de um equívoco e uma distorção: índio e canibal, respectivamente. Para ALMEIDA (2002:42)

A criação de um termo – canibal – diferente do usado anteriormente – antropófago – para designar o antigo gesto de devoração da carne humana decorre da necessidade de se nomear uma nova situação, diversa da anterior, com um termo próprio que reflita sua particularidade. O surgimento da palavra *canibal*, que significa não só aquele que devora carne humana, mas especificamente o habitante do Novo Mundo, vai preencher no imaginário renascentista e barroco a falta de um conceito.

No século XVI, a imagem do canibal americano é incorporada ao imaginário europeu. Não só Colombo, mas Vespúcio, Thevet e Léry, entre outros, se referem ao canibalismo como característica dos índios, generalizando sua prática e a descrevendo em detalhes. Sabemos que os relatos de Thevet e Léry são lidos por Montaigne que, em 1580, publica seus *Ensaio*s que incluem um capítulo intitulado “Dos Canibais”. Em um texto baseado em relatos escritos e orais, Montaigne apresenta o que parece ser uma visão menos eurocêntrica do nativo, pois critica a barbárie do próprio europeu. Sobre o canibalismo, MONTAIGNE (1996:198-199) escreve:

Quanto aos prisioneiros, guardam-nos durante algum tempo, tratando-os bem e fornecendo-lhes tudo de que precisam até o dia em que resolvem acabar com eles. Aquele a quem pertence o prisioneiro convoca todos os seus amigos. No momento propício, amarra a um dos braços da vítima uma corda cuja outra extremidade ele segura nas mãos, o mesmo fazendo com o outro braço que fica entregue a seu melhor amigo, de modo a manter o condenado afastado de alguns passos e incapaz de reação. Isso feito, ambos o moem de bordoadas às vistas da assistência, assando-o em seguida, comendo-o e presenteando os amigos ausentes com pedaços da vítima. Não o fazem entretanto para se alimentarem, como faziam os antigos citas, mas sim em sinal de vingança [...]

Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado.

Montaigne não deixa de considerar o canibalismo ato de barbárie e falha de comportamento, mas problematiza a noção de barbárie. O filósofo desdobra o conceito de bárbaro vinculando-o ao primitivo, intocado e, portanto, não maculado pelos vícios da civilização, mas também o relaciona a seus conterrâneos. Lendo a barbárie sob um prisma ético, Montaigne leva seus leitores à reflexão sobre a crueldade de sua própria sociedade. Sobre os dois sentidos de *barbárie* expressos por Montaigne, TODOROV (1993:58) afirma que:

O primeiro sentido é histórico e positivo: é bárbaro o que está próximo das origens; ora, as origens são melhores do que o que veio depois. [...] O segundo sentido é ético e negativo: é bárbaro o que é degradante e cruel; é o que permite qualificar nossa sociedade, desta vez, de mais bárbara que a outra. [...] Acontece a Montaigne jogar com esses dois sentidos, histórico e ético, positivo e negativo, no interior de uma mesma frase; assim, quanto à palavra ‘selvagens’: ‘Eles são selvagens, da mesma forma que chamamos selvagens às frutas que a natureza, de si e por seu progresso ordinário, produz (primeiro sentido): mas aí, na verdade, são aquelas que alteramos com nosso artifício e desviamos da ordem comum, que devemos chamar, ao invés, de selvagens (segundo sentido)’.

Ao aproximar o índio de um sentido positivo de barbárie e construí-lo com uma “simplicidade primitiva”, Montaigne prepara a teoria da bondade natural que tanto irá influenciar o pensamento de autores e filósofos, como Shakespeare e Rousseau. Em várias passagens do capítulo sobre os canibais, MONTAIGNE (1996:199-200) descreve os índios como nobres e valentes:

Fazem a guerra de um modo nobre e generoso e ela é neles desculpável e bela na medida em que pode ser desculpável e bela essa doença da humanidade, pois não tem entre eles outra causa senão a da inveja da virtude. Não entram em conflito a fim de conquistar novos territórios, porquanto gozam ainda de uma uberdade natural que sem trabalhos nem fadigas lhe fornece tudo de que necessitam e em tal abundância que não teriam motivo para desejar ampliar suas terras. Têm ademais a felicidade de limitar seus desejos ao que exige a satisfação de suas necessidades naturais, tudo o que as excede lhes parecendo supérfluo. Tratam-se mutuamente por irmãos quando são da mesma idade, e aos mais jovens chamam filhos; e pais aos velhos, indistintamente.

Montaigne apresenta uma visão idealizada do índio e TODOROV (1993:58) observa o lugar da fala do filósofo, apontando que “O julgamento de valor positivo é fundado no mal-entendido, a projeção sobre o outro de uma imagem de si – ou, mais exatamente, de um ideal do eu, encarnado para Montaigne pela civilização clássica. Na verdade, o outro jamais é percebido ou conhecido. O que Montaigne elogia não são os ‘canibais’, mas seus próprios valores”. Portanto, ao descrever o índio, o europeu parece descrever a si mesmo ou aos aspectos do comportamento humano que valoriza e projeta no outro.

Além disso, a visão idealizada do índio não deixa de compartilhar a ideologia do déficit, já que MONTAIGNE (1996:196) elabora um discurso construído a partir da negação:

Ninguém concebeu jamais uma simplicidade natural elevada a tal grau, nem ninguém jamais acreditou pudesse a sociedade subsistir com tão poucos artifícios. É um país, diria eu a Platão, onde não há comércio de qualquer natureza, nem literatura nem matemáticas; onde não se conhece sequer de nome um magistrado; onde não existe hierarquia política, nem domesticidade, nem ricos e pobres. Contratos, sucessão e partilhas aí são desconhecidos; em matéria de trabalho só sabem da ociosidade; o respeito aos parentes é o mesmo que dedicam a todos; o vestuário, a agricultura e o trabalho dos metais aí se ignoram; não usam vinho nem trigo; as próprias palavras que exprimem a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a calúnia e o perdão só excepcionalmente se ouvem.

Lemos, no discurso de Montaigne, uma cosmovisão eurocêntrica com relação aos conceitos do que seja matemática e literatura, riqueza e pobreza, trabalho e ócio, hierarquia política e ordem social. Ecoando discursos apresentados em relatos de viagem e também obras de ficção tais como a *Utopia* de Thomas More, Montaigne constrói o índio pela falta, ao compará-lo com sua própria sociedade.

Voltando, finalmente, ao título do ensaio sobre os índios, “Dos Canibais”, por sua escolha Montaigne constrói uma visão essencialista do índio, uma *canibalidade* na qual todos os índios são um. Embora haja uma tentativa de aproximação do índio, a utilização do termo *canibal* para designar o habitante do Novo Mundo marca uma lacuna de compreensão entre Europa e América e a criação de estereótipos que permanecem até os dias de hoje.

Retomando nossa análise sobre os relatos de viagem, faz-se necessário discutir os textos que levaram ao batismo do Novo Mundo como América. Embora a questão da autoria da *Mundus Novus* e *Quatuor Navigationes* seja discutível, ela é normalmente vinculada a Américo Vespúcio, que em mais um equívoco histórico dá nome a um continente. De fato, não é de Vespúcio a iniciativa de batizá-lo, mas de um cônego francês, Martin Waldseemüller que, em um mosteiro em Saint-Dié, recebe uma cópia da *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro*

*suoi viaggi*, mais tarde chamada *Lettera a Soderini*. Traduzida para o latim e rebatizada em Saint-Dié como *Quatuor Americi Vesputti Navigationes*, a obra é lançada em 1507. Eduardo BUENO (2003:20-21) escreve:

Na introdução da obra, Waldeseemüller escreveu: ‘Agora, de fato, estas partes da terra (Europa, Ásia e África) foram mais amplamente exploradas e uma quarta parte foi descoberta por Américo Vespúcio. Eu não vejo por que se poderia legitimamente impedir que, segundo o nome de seu descobridor, Américo, homem de espírito sutil, ela seja chamada de Amerige, isto é, terra de Américo, ou ainda América, já que foram mulheres que emprestaram seus nomes à Europa e à Ásia.’

A proposta simultaneamente equivocada e profética de Waldeseemüller foi publicada em sete de abril de 1507. Colombo, o verdadeiro descobridor ‘das terras de Américo’, morreu em 20 de maio de 1506. Em 1511, reconhecendo o próprio erro, Waldeseemüller voltou atrás e subtraiu a palavra ‘América’ de seus novos mapas. Tarde demais: impróprio ou não, o nome era tão atraente, a eufonia de suas quatro sílabas tão mágica, que a desistência do cartógrafo mergulhou apenas ele mesmo, e não o nome que inventara, no ostracismo.

Mesmo que não tenha sido responsável direto pelo nome dado ao novo continente, nem tenha sido o único autor das obras *Mundus Novus* e *Quatuor Navigationes*, Vespúcio está inegavelmente conectado à terra e aos textos. Diferentemente de Colombo que, nas palavras de BUENO (2003:12), transformou as terras descobertas em uma “mescla de Oriente fabuloso com Europa idealizada”, Vespúcio apresenta um mundo realmente novo para o europeu; em sua época, a palavra *novus* divergia de *neo*, pois a segunda referia-se a uma revitalização do passado, enquanto a primeira “[...] soava com plenitude inaugural; era inédito, reformulador, repleto de viço e vigor”. (BUENO, 2003:29). O narrador de ambos os textos também recorre a estratégias como a comparação e a negação e o ponto de referência continua sendo a Europa; contudo, há a utilização de recursos discursivos que criam para o leitor a expectativa de leitura de terra e homem novos desde o primeiro parágrafo da *Mundus Novus*:

Carta a Lorenzo di Pierfrancesco dei Medici

Saúde. Nos dias passados, muito amplamente te escrevi sobre meu retorno daquelas novas regiões que – por mando desse sereníssimo rei de Portugal, às suas custas e com a sua frota – procuramos e encontramos, as quais é lícito chamar de Novo Mundo, porque nenhuma delas era conhecida de nossos maiores; porque é coisa novíssima para todos os que ouviram [falar] delas; e porque excede a opinião de nossos antepassados, pois a maior parte deles diz que, além da linha equinocial e para o meridiano, não há continente, mas apenas mar, que chamam de Atlântico. E, se alguns deles afirmaram que ali havia continente, negaram – por muitas razões – que aquela terra fosse habitável.

Todavia, essa última minha navegação constatou que essa opinião deles é falsa e totalmente contrária à verdade, já que encontrei naquelas partes meridionais um continente habitado por mais numerosos povos e animais do que nossa Europa, ou Ásia, ou África. (VESPÚCIO, 2003:33-34)

Ao afirmar que o texto apresenta algo que “excede a opinião” dos antepassados, o narrador da *Mundus Novus* sugere que o leitor nele encontrará algo que muito excede o que pode imaginar como um mundo novo, e prenuncia um relato pleno de aventuras e surpresas, reforçado por gravuras que pela primeira vez ilustram o novo continente mas não representam exatamente a visão dos exploradores. Segundo BUENO (2003:30),

Um Johann Froschauer, sobre o qual nada se sabe além do nome, terá sido o autor da primeira e impressionante xilogravura na qual o Brasil é representado. [...] Nela, junto a índios barbudos vestidos com penas, estão pedaços de corpos humanos esquartejados, expostos como num açougue tétrico. No mesmo plano, convivem o bom selvagem e o demoníaco canibal. A visão bipolar se alastraria por séculos na iconografia e na mentalidade européias.

O impacto da abertura deste texto sobre o europeu pode ser inferido, e sabemos que o texto alcança imensa popularidade. A *Mundus Novus*, que se baseia na *Carta de Lisboa* – documento autêntico escrito por Vespúcio - alcança status de best-seller, preenchendo o imaginário europeu com um misto de fato e ficção.

A *Carta de Lisboa*, endereçada a Lorenzo dei Medici, constitui, segundo BUENO (2003:175), “[...] o único relato conhecido sobre a primeira expedição enviada para explorar o território que Pedro Álvares Cabral descobrira oficialmente cerca de um ano antes e averiguar o que havia de lucrativo nele”. Nela está a revelação de Vespúcio de ter atingido uma parte do mundo, a qual lhe garantirá imortalidade:



Mas recolhi, num pequeno trabalho meu, todas as coisas mais notáveis que me aconteceram nessa viagem, para delas me ocupar quando estiver em repouso, deixando de mim alguma fama após a morte. Tencionava mandar-lhe um resumo, mas esse sereníssimo rei [de Portugal] está com ele. Devolvendo-me ele, eu lho mandarei. Concluindo, fui à região dos antípodas, que, pela minha navegação, é uma quarta parte do mundo. O ponto mais alto do meu zênite naquelas regiões fazia um ângulo reto esférico com os habitantes deste setentrão que estão na latitude de 40 graus. E isso basta. (VESPÚCIO, 2003:183)

Devido ao destinatário, o tom da carta é contido, mas traz informações essenciais a respeito do Novo Mundo, entre elas uma descrição do nativo que será repetida em diversos textos de cronistas posteriores a VESPÚCIO (2003:185):

Vamos aos animais racionais. Achamos toda a terra habitada por gente nua, tanto os homens como as mulheres, sem cobrir suas vergonhas. De corpo, são bem feitos e proporcionados; de cor branca e cabelos longos, pouca ou nenhuma barba. Trabalhei muito para entender a vida e os costumes deles, porque comi e dormi 27 dias no meio deles. E o que soube deles é o seguinte:

Não têm nem lei nem fé alguma. Vivem segundo a natureza. Não conhecem a imortalidade da alma. Não possuem entre si bens próprios porque tudo é comum. Não têm fronteiras de reinos ou província; não têm rei nem obedecem a ninguém; cada um é senhor de si. Não administram justiça, que não é necessária para eles, porque neles não reina a cobiça. Habitam em comum, em casas feitas à maneira de cabanas muito grandes. Para gente que não possui ferro nem outro metal, pode-se dizer que suas cabanas são, na realidade, casas milagrosas, porque vi casas com 200 passos de comprimento e 30 de largura, fabricadas artisticamente; numa dessas casas estavam 500 ou 600 almas.

Parece haver neste texto uma sugestão de que o explorador tenta alcançar uma compreensão do universo nativo a partir da observação direta. Assim, ao mesmo tempo em que aponta de que os nativos são destituídos, procura explicar a razão de ser dessas faltas. O discurso de Vespúcio demonstra, inclusive, admiração pela engenhosidade e capacidade artística dos nativos. Portanto, as faltas não parecem surgir no texto da *Carta de Lisboa* como de todo negativas. Além disso, Vespúcio parece sugerir uma proximidade do nativo à natureza, o que, mais tarde, poderá conduzir à elaboração da imagem do homem natural. Contudo, em outras passagens, Vespúcio não deixa de emitir juízos e críticas quanto ao hábito de os nativos furarem lábios e faces para neles inserir ossos ou pedras, de serem belicosos e cruéis e de ingerirem carne humana.

Por sua vez, a obra *Mundus Novus* (1504) apresenta os nativos, em muitos aspectos, de maneira semelhante à *Carta de Lisboa*: ágeis, sadios e belos fisicamente, apesar de terem o rosto deformado pelo fato de perfurarem lábios, narinas e orelhas. No entanto, as nativas, além de belas e limpas, são caracterizadas de modo enfático como sendo libidinosíssimas; segundo VESPÚCIO (2003:44), “Quando podiam juntar-se aos cristãos, impelidas por forte libido, contaminavam e prostituíam toda pudicícia”.

Percebemos, assim, a ambigüidade discursiva acerca do homem nativo - belo, mas monstruoso – e da mulher nativa – limpa, mas contaminadora. A descrição do homem nativo assemelha-se àquela da *Carta de Lisboa*, mas a da mulher nativa traz, na *Mundus Novus*, uma ênfase no traço sedutor e libidinoso inexistente no texto originário.

A antropofagia está presente na *Mundus Novus*, bem como a construção do nativo pelo que lhe falta, ou seja, vestimenta, lei, religião e arte, como o europeu as conhece. Parafraseando a *Carta de Lisboa*, o texto afirma:

Não têm panos nem de lã, nem de linho, nem de seda porque não precisam deles. Nem têm bens próprios, mas todas as coisas são comuns. Vivem ao mesmo tempo sem rei e sem comando, e cada um é senhor de si mesmo. [...] Além do mais, não têm nenhum templo, não têm nenhuma lei, nem são idólatras. Que mais direi? Vivem segundo a natureza e podem ser considerados antes epicuristas do que estóicos. Entre eles não há mercadores nem comércio das coisas. (VESPÚCIO, 2003:42)

O europeu não vê o que os nativos possuem, pois não procura olhá-los segundo os parâmetros locais. Portanto, eles nada possuem, pois nada parecem ter em comum com o narrador e com a civilização. Além disso, o nativo começa nesse texto a ser construído como apreciador dos prazeres do mundo, caracterização que o acompanhará em inúmeros relatos, principalmente com relação à mulher nativa, o que não aparece no texto da *Carta de Lisboa*.

Assim, percebemos como a tradução do nativo para a Europa varia de acordo com o propósito do texto e seu público-alvo. Enquanto a *Carta de Lisboa* visa a reportar os achados e averiguar as riquezas que poderiam ser exploradas para quem financia a viagem à América, a *Mundus Novus*, em suas várias edições, destina-se a divulgar visões ampliadas do novo mundo elaboradas por narradores ou editores que não observam com seus próprios olhos a terra e o nativo, mas atendem à curiosidade do público leitor e visam ao lucro. A *Mundus Novus*, assim como a *Quatuor Navigationes*, é construída com leituras de uma leitura originária e, como toda tradução, altera o produto.

Quanto à obra *Quatuor Navigationes* (1507), cujo sucesso se deve provavelmente à *Mundus Novus*, é considerada obra que batiza o Novo Mundo já que leva Waldeseemüller a reputar sua descoberta a Américo Vespúcio. Como uma versão ampliada da *Mundus Novus*, surge a *Lettera*, anteriormente mencionada. Como folheto, o texto teria surgido em 1506, sofrendo alterações contínuas, inclusive em Saint-Dié. Finalmente, a *Quatuor Navigationes* recebe ilustrações anônimas que ajudam, segundo BUENO (2003:58-59) “[...] a introjetar abstrações fantasiosas no imaginário europeu, fazendo com que um outro mundo, habitado por homens muito diferentes, pudesse ser incorporado ao sistema de razões e crenças do Velho Mundo, contribuindo para a deflagração do processo que resultou na dominação colonial”.

Quanto à participação de Vespúcio nas quatro navegações descritas, sabemos que ele somente participa de três expedições ao Novo Mundo. A primeira navegação, em 1497-1498, não é verdadeira; porém, há três explorações reais, descritas com base em cartas consideradas autênticas e, embora as três se refiram ao Brasil, Vespúcio só o visita duas vezes.

As quatro viagens narradas trazem elementos já contidos na *Mundus Novus*. Porém, na primeira viagem, a visão do novo mundo é ampliada pela menção à variedade de idiomas falados pelos nativos, o que contribui para construir sua diversidade, e pela inclusão da prática do *cunhadismo*, assim descrita:

São naturalmente tão generosos para dar que não negam nada que se lhes pede, e, assim como para dar são generosos, assim também são avidíssimos para pedir e receber, se se mostram amigos de alguém. Nesse caso, dão prova máxima de sua amizade ao oferecer as próprias esposas e filhas aos amigos para que as possuam à vontade, e nisso tanto o pai quanto a mãe se julgam imensamente honrados quando alguém se digna a tomar uma filha, ainda que virgem, para com ela se deitar, por estabelecer-se com isso profunda amizade. (VESPÚCIO, 2003:76)

O europeu lê generosidade onde há uma prática cultural, assim como lê licenciosidade na maneira como homens e mulheres se relacionam. As mulheres índias são novamente o foco de atenção, por sua beleza, mas também por sua libidinagem e ainda por sua crueldade:

São pouco ciumentos, mas sumamente libidinosos, mais as mulheres que os homens: julgamos que devemos aqui calar, por pudor, os artifícios delas para satisfazer sua libido insaciável. [...] São elas capazes de entregar-se a tal crueldade e a ódio tão maligno que, se por acaso os maridos as importunam, logo preparam certo veneno com o qual, movidas por imensa ira, matam no útero os próprios fetos e em seguida abortam, motivo por que morrem inúmeras crianças. (VESPÚCIO, 2003:74)

Mais uma vez o discurso da ambigüidade torna-se evidente, construindo a índia sedutora e atraente, disposta a unir-se ao europeu, mas capaz de imensa crueldade contra seu próprio sangue. Ademais, o discurso da ambigüidade surge também pela construção do nativo como dócil e cordial, o que facilitaria sua domesticação, contraposta a sua caracterização como ladino e traiçoeiro. Na segunda navegação a ambigüidade surge na descrição do índio como bárbaro – por procurar se defender do invasor com aspereza – mas também pacífico e generoso.

À medida que o narrador europeu constrói o nativo, constrói também a si mesmo. Em uma passagem da segunda navegação, provavelmente baseada na *Carta de Sevilha* (1500), há o relato de como o narrador europeu vê com naturalidade o uso da força para levar jovens índias para a Europa, mas se ressentido quando é atacado por índios com quem elas convivem:

[...] vimos num vale cinco casas que pareciam habitadas e, entrando nelas, vimos cinco mulheres, duas velhas e três jovens, todas tão altas que nos causaram admiração. Mal nos viram, ficaram elas tão estupefatas que lhes faltou coragem para fugir. Então as velhas, falando docemente conosco em sua língua e recolhendo-se todas numa casa só, ofereceram- nos muitos de seus víveres. [...]

Todos concordamos em tomar pela força as mais jovens e levá-las a Castela, como curiosidade. Mas, estando a deliberar sobre isso, eis que uns 36 homens, muito mais altos do que as mulheres e tão belamente constituídos que era agradável olhá-los, começaram a entrar na casa. Ficamos tão perturbados por causa deles que mais queríamos estar nas nossas naus do que com tais pessoas. A modo de clavas, portavam enormes arcos e flechas, grandes paus e estacas. Logo que entraram, começaram conversar, como se quisessem prender-nos, [...] Em meio a deliberar, saímos da casa dissimuladamente e começamos a retornar aos navios [...] Todos andam nus, como relatamos sobre povos anteriores, e, mercê da estatura deles, aquela ilha chamamo-la dos Gigantes. Quando depois navegávamos pouco distantes da costa, com muita frequência tivemos que lutar com eles, uma vez que não queriam permitir que levássemos o que quer que fosse de sua terra. (VESPÚCIO, 2003:97-98)

Desse modo, enquanto a barbárie alheia é repudiada, as práticas de retirar os nativos de seu habitat à força ou levar o que quer que seja do Novo Mundo para a Europa não merecem críticas por parte do narrador. A construção da América como terra sem dono, vinculada à ideologia do déficit do nativo (sem lei nem rei), parecem sugerir ao europeu que aquele continente e o seu habitante lhe pertencem e pode deles dispor como lhe convier.

Textos como os de Colombo e Vespúcio apresentam leituras do Novo Mundo que percorrem vários séculos. Contudo, seus textos não são ocorrências isoladas e dialogam com vários outros que formam um panorama da América e de seu habitante pelo olhar do outro. Passamos, portanto, a apresentar uma análise de textos de referência da literatura colonial brasileira e norte-americana, a fim de verificar como a identidade do nativo americano é construída nesse período nos contextos dessas duas culturas.

### 3.3.1 O índio brasileiro: hóspede em sua própria terra

Diversos são os olhares que constroem a identidade do *brasileiro* que nasce para o mundo com as narrativas de descobrimento. Portanto, teceremos comentários sobre trechos de alguns textos do período colonial brasileiro, escritos por viajantes e cronistas: a *Carta a el Rey Dom Manuel*, de Pero Vaz de Caminha, o *Tratado da Província do Brasil*, de Pêro de Magalhães de Gândavo e a *Viagem à terra do Brasil*,

de Jean de Léry, embora reconheçamos também a importância de outros autores na elaboração da identidade indígena pelo europeu no período colonial brasileiro.

São três os relatos acerca do descobrimento da Terra de Vera Cruz: além da *Carta* de Pero Vaz de Caminha (datada de 1º de maio de 1500), há também a *Carta* do Mestre João Faras (também datada de 1º de maio de 1500) e a *Relação* do Piloto Anônimo (de julho de 1501). Os três textos apresentam leituras de um mesmo acontecimento sob diferentes olhares, mas os textos de Mestre João e do Piloto Anônimo são mais sintéticos que a *Carta* de Caminha, que constitui o documento pelo qual os portugueses oficialmente tomam posse de uma terra por eles conhecida, provavelmente, desde o fim do ano de 1493 ou início de 1494. A legitimação da posse da Terra de Vera Cruz pelos portugueses, representada pela chegada das naus comandadas por Pedro Álvares Cabral, pela realização de uma missa e pelo testemunho e registro escrito desses fatos pelo escrivão da frota, visa a transformar um *lugar* em um *espaço*, controlado por uma potência européia que supera assim a concorrência das demais nações colonizadoras. Caminha assinala em sua *Carta* a afirmação do expansionismo português, pois, como escreve GIUCCI (2003:50) “A denominação de Ilha de Vera Cruz institui uma nova geografia; [e] a elevação da cruz indica a legitimidade do Império”. Ao registrar o contato oficial entre portugueses e nativos, Caminha oferece ao seu interlocutor, o Rei D. Manuel, informações acerca do que a terra e seus habitantes podem oferecer. Contudo, seu texto não é puramente informativo; sabemos que a palavra é ferramenta política e não só informa, mas também exprime e convence. Para BRETON (1999:24),

Convencer, para o homem, é uma atividade complexa, multiforme. Trata-se tanto – numa acepção ampla dada a esse termo – de convencer o ambiente material a submeter-se a um projeto que se formula a seu respeito (entalhar um osso como uma ponta de flecha ou na forma de agulha para costurar os sacos indispensáveis às migrações) como de convencer outra pessoa a partilhar determinada opinião ou a adotar certo comportamento. Num plano antropológico, a aptidão para convencer é talvez a matriz da própria técnica, quer se trate de técnicas materiais, como a capacidade de fabricar instrumentos, ou intelectuais.

Embora escrita por um indivíduo, a *Carta* de Caminha representa a voz coletiva do império e da fé portuguesas que se estabelecem a partir daquele momento em terras do continente americano. Dessa forma, o discurso da *Carta* pode estar construído em três níveis: no primeiro, o narrador informa como se dá o achamento e o que se vê na nova terra, ao tratar do que contém e de sua abundância; no segundo, ele exprime uma visão de mundo européia que tenta decodificar o habitante nativo e seu comportamento; em um terceiro nível, o narrador parece utilizar o discurso não apenas como instrumento de confirmação do que o europeu já esperava encontrar, mas também como meio para convencer os poderes real e eclesiástico da viabilidade da realização de seus projetos de expansão ultramarina.

Segundo GIUCCI (2003:51), “A *Carta* de Caminha não descreve um mundo monstruoso, sobrenatural ou pleno. Recolhe os fragmentos do desconhecido, que se anexam ao Império. Observa-se o exterior, o único elemento acessível à visão. Nesse sentido, o escrivão é pouco mais que um forasteiro que aplica esquemas de orientação e interpreta o novo meio ambiente nos termos de seu pensar habitual”. A visão confere credibilidade ao texto, que é um híbrido, como demonstra RIBEIRO (2003:13) ao atestar que “Se o começo e o fecho da Carta obedecem às convenções epistolográficas, assim como o próprio sentido de notícia (também canônico nas cartas), igualmente são observáveis a fragmentação e repetição, características do diário, e a fixação, típica da crônica”. Essa estrutura torna a leitura da *Carta* atraente para o leitor, já que este acompanha os eventos que se desencadeiam com o achamento, como ocorrem dia-a-dia, apesar de seu registro a posteriori, podendo até mesmo perceber como o escrivão corrige ou acrescenta elementos à sua descrição do nativo e de seus costumes.

Após descrever a terra tal como foi primeiramente vislumbrada das caravelas da esquadra de Cabral, CAMINHA (1999:19) registra a primeira visão que os portugueses têm dos brasis:

E dali tivemos a visão de homens que andavam pela praia, cerca de sete ou oito, segundo os navios pequenos disseram, por chegarem primeiro.

Ali lançamos os batéis e esquifes ao mar; e vieram logo todos os capitães das naus a esta nau do Capitão-mor, onde conversaram. E o Capitão mandou no batel em terra a Nicolau Coelho para ver aquele rio. E logo que ele começou a ir para lá, acudiram pela praia homens, quando dois, quando três, de maneira que, chegando o batel à beira do rio, eram ali dezoito ou vinte homens pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas. Traziam arcos nas mãos, e suas setas.

Vinham todos rijos para o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram.

A construção discursiva sobre os índios parte, mais uma vez, da distinção entre o nu e o vestido. A nudez indígena é vista de forma ambígua: como carência e como inocência. Se, por um lado, a falta de vestimentas aproxima o índio de uma condição animalesca, por outro, remete à condição edênica do primeiro homem, sem noção de pecado ou sem carregar culpa. Contudo, nessa descrição torna-se evidente a caracterização dos índios como pacíficos ou cordiais, já que depõem as armas. Há uma abertura para o outro, por parte do nativo que, por vezes, conduz à leitura de que este não oferece resistência à chegada do europeu a sua terra. Segundo Maria Angela Villela, em nota ao texto do escrivão (apud CAMINHA, 1999:19), os índios deste encontro com os portugueses “[...] eram os Tupiniquins, do ramo Tupi. Essa nação, como veremos pelas descrições detalhadas de Caminha, era cordial. Se, por acaso Cabral tivesse aportado mais ao sul, no Espírito Santo, encontraria os Aimorés, índios antropófagos”.

O encontro seguinte demonstra ainda menos resistência do índio, pois, por ordem do Capitão, o piloto Afonso Lopes leva dois nativos para serem recebidos na nau capitânia:

[...] e tomou em uma canoa dois daqueles homens da terra, mancebos e de bons corpos. E um deles trazia um arco e seis ou sete setas; e na praia andavam muitos com seus arcos e setas, e deles não fizeram uso. Trouxe-os logo, já de noite, ao Capitão, onde foram recebidos com muito prazer e festa.

A feição deles é serem pardos, quase avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas; e estão em relação a isto com tanta inocência como têm de mostrar o rosto.



[...]

O Capitão, quando eles vieram, estava assentado em uma cadeira, uma alcatifa aos pés como estrado, e bem vestido, com um colar de ouro mui grande ao pescoço. [...]

Acenderam-se todas as tochas; entraram e não fizeram nenhuma menção de cortesia, nem de falar ao Capitão nem a ninguém. (CAMINHA, 1999:25-29)

Percebemos, nessa descrição, uma inversão dos papéis de anfitrião e hóspede na América. O nativo já havia, a sua maneira, acolhido o europeu em sua chegada ao Novo Mundo; por sua vez, ao receber o nativo em sua nau, o europeu se coloca no papel de anfitrião, o que pode ser lido como uma representação do poder imperial e um reposicionamento do nativo que passa a ser visto como súdito da coroa portuguesa. Os papéis de dominador e dominado são assim encenados na recepção do índio pelo Capitão português.

Nessa recepção torna-se também aparente a diferença entre o eu/nós e o(s) outro(s). O discurso da *Carta* enfatiza o despojamento nativo em face à ostentação da indumentária européia. Segundo RIBEIRO (2003:15)

A partir de uma oposição de cenários – mar e terra, uma e outra margem do rio –, como chamou atenção Pizzorusso (1978) na sua curiosa leitura da *Carta* como a apresentação de um espetáculo para o rei, estabelecem-se as fronteiras entre o velho e o novo mundo, entre o homem natural e o civilizado. Os indivíduos que vêm do mar diferem dos que habitam a terra pelos sinais de cortesia, pela indumentária, pelos ornamentos, pelos hábitos alimentares, pelo conhecimento ou desconhecimento da natureza local, pela forma de habitação, pelas armas, pela religião, na saúde, na formosura, no pudor.

A ênfase na diferença entre nu e vestido pode vir a reforçar os papéis exercidos, daquele momento em diante, por conquistados e conquistadores. Apesar da cena de recepção sugerir uma aproximação com o outro, o que surge é a distância cultural na qual os atores se colocam. Para LOPES (2000:18), o discurso que constrói esta cena pode ser interpretado de duas maneiras:

1. no sistema proxêmico-gestual: O Capitão que *recebe* os índios (como se o dono da casa fosse ele, que chega, e não os nativos que estão lá há milênios), posto na *posição mais elevada* (que lhe proporcionaria ‘uma alcatifa por estrado’), e *assentado* (sem se alevantar, como os superiores recebem os subalternos); o que o discurso proxêmico-gestual descreve é bem claramente a cena de uma visita que os súditos fazem ao rei, refestelado – ia a dizer entediado – no trono real;

2. no 'sistema da moda' (R. Barthes) se lê o mesmo texto, manifestado, agora, pelas roupas e adereços da cena, com o Capitão enfatiado numa indumentária fidalga [...] onde haveriam de luzir não só o exibicionista 'colar de ouro, mui grande, ao pescoço', mas também os atemorizadores punhal e espada de fino lavor, à ilharga, de que não seria verossímil viesse a se despojar o chefe na solene ocasião; tudo complementado pelos demais objetos necessários à composição do cenário daquela representação teatral em que se estadeava o poderio luso perante a nudez quase inválida do gentio.

O deslocamento do índio da terra (onde domina) para o mar (onde é dominado) traduz sua subordinação àquele que demonstra, segundo um quadro de referência europeu, superioridade cultural e poder bélico. A cena da recepção, com a realização da primeira missa, teatralizam, portanto, a imposição de uma nova ordem que se estabelece na América, comandada pelo colonizador europeu. A solenidade de uma missa, realizada aos pés de uma cruz erguida por europeus e índios, confere mais uma vez legitimidade à posse da terra e oportunidade para levar a fé católica aos gentios. CAMINHA (1999:85-89) assim descreve a Primeira Missa no Brasil:

Ali estiveram conosco assistindo a ela cerca de cinqüenta ou sessenta deles, assentados todos sobre os joelhos, assim como nós.

E quando veio o Evangelho, que nos erguemos todos, em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram conosco e alçaram as mãos, ficando assim até ter acabado; e então tornaram-se a assentar como nós.

E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos, como nós estávamos, com as mãos levantadas, e de tal maneira sossegados, que, certifico a Vossa Alteza, nos fez muita devoção. [...]

Alguns deles, por o sol ser grande, quando estávamos comungando, levantaram-se, e outros permaneceram e ficaram. Um deles, homem de cinqüenta ou cinqüenta e cinco anos, ficou ali com aqueles que ficaram. Esse, estando nós assim, reunia estes, que ali ficaram, e ainda chamava outros. E andando assim entre eles falando, lhes acenou com o dedo para o altar e depois mostrou o dedo para o céu, como se lhes dissesse alguma coisa de bom; e nós assim entendemos. [...]

Alguns vinham e outros iam-se. E acabada a pregação, como Nicolau Coelho trouxesse muitas cruzes de estanho com crucifixos, que lhe ficaram ainda de outra vinda, houveram por bem que se lançasse uma ao pescoço de cada um. Pelo que o padre frei Henrique se assentou ao pé da cruz e ali, a um por um, lançava a sua, atada em um fio no pescoço, fazendo-lhes primeiro beijá-las e depois, levantar as mãos. Vinham para isso muitos; e lançaram-se todas, que seriam cerca de quarenta ou cinqüenta.

Como segundo ato da encenação de posse e submissão do nativo, os europeus ajoelham-se diante da cruz, sendo imitados pelos nativos em todos os gestos de respeito e louvor a Deus descritos por Caminha. Enquanto na cena de recepção o Capitão ocupa posição de destaque, representando o poder da Coroa, na cena da Primeira Missa a cruz e o padre representam o poder da Igreja. A reverência a estes dois poderes, na ordem em que acontece, demonstra a maneira como a subordinação do nativo é estabelecida e sua aceitação é lida pelo colonizador. Ao traduzir o gesto do índio de apontar para o céu como bom sinal, indicando talvez submissão a algo superior, o europeu domestica o gestual indígena, entendendo-o como sinal favorável à cristianização e à submissão colonial. Tal submissão é simbolicamente confirmada pelo lançar de cruces ao pescoço de cada índio e pelo beijo dado no momento em que são recebidas.

Além disso, Caminha atenta novamente para o caráter edênico da gente dessa terra recém-descoberta, condição propícia ao ensino que conduz à salvação, o que é simbolicamente manifestado na cena da missa quando CAMINHA (1999:91) descreve como uma índia nua recebe um manto para se cobrir: “No meio de todos estes que hoje vieram, não veio mais que uma mulher moça, a qual esteve sempre à missa e a quem deram um pano com que se cobrisse. Puseram-lho a redor de si; porém, ao assentar-se, não fazia grande lembrança de o estender bem, para se cobrir. Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto à vergonha”. Desse modo, o indígena *descoberto* é coberto pela cultura colonizadora de duas maneiras: ao receber o manto que cobre seu corpo e sua nudez de civilização e ao receber a cruz que cobre sua cabeça e sua nudez de fé cristã.

Como indica CASTRO (2002:196), “Antes de serem as efêmeras e imprecisas estátuas de murta vieirianas, os Tupinambá foram vistos como homens de cera, prontos para a impressão de uma forma”. A colocação do manto e da cruz parece constituir os primeiros passos na impressão de comportamentos e idéias no índio como

se fosse um molde de cera ou uma folha de papel em branco. Assim, o colonizador lavra em gestos e em texto a posse da terra e a submissão indígena. Em sua *Carta*, CAMINHA (1999:81) escreve: “Neste dia, enquanto ali andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som dum tamboril dos nossos, em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus”. Caminha parece verbalizar, pela frase transcrita, a percepção das convenções diferentes que regem os laços de amizade entre portugueses e índios a partir daquele momento.

Contudo, os projetos de pacificação, sugeridos pelo texto de Caminha, e de esculpir o indígena segundo modelos ocidentais parecem esbarrar na esquiva, elemento construtor da identidade indígena não somente no período colonial. Em momento anterior à realização da missa, CAMINHA (1999:57) assim descreve o comportamento do povo Tupinambá:

Passou-se então para além do rio Diogo Dias, almoxarife que foi de Sacavém, que é homem gracioso e de prazer; e levou consigo um gaitero nosso com sua gaita.

E meteu-se com eles a dançar, tomando-os pelas mãos; e eles folgavam e riam, e andavam com ele muito bem ao som da gaita. Depois de dançarem, fez-lhes ali, andando no chão, muitas voltas ligeiras e salto real, de que eles se espantavam e riam e folgavam muito. E conquanto aquilo os agradasse e segurasse, tomaram logo uma esquiviza como de animais monteses, e foram-se para cima. [...]

Bastará dizer-vos que até aqui, como quer que eles um pouco se amansassem, logo de um momento para outro se esquivavam, como pardais, que se quer pegar com armadilhas, e homem não lhes ousa falar de rijo para não se esquivarem mais; e tudo se passa como eles querem, para os bem amansar.

Pelas descrições do escrivão, entendemos que o discurso ambíguo construtor da alteridade apresenta o índio como pacífico e apto a ser cristianizado quando este poussa seu arco no chão e participa do serviço religioso imitando o colonizador; porém, quando o índio retorna ao seu sistema de comportamentos e crenças, este é considerado esquivo. O tema da esquiva não é tratado somente por Caminha, mas principalmente pelos missionários cuja missão é levar os índios à aceitação e prática da fé cristã. Segundo CASTRO (2002:185-187)

*Il selvaggio è mobile.* O tema da inconstância ameríndia fez fortuna, dentro e fora da reflexão missionária, e bem além de seu exemplo primordial, os Tupinambá litorâneos. [...] Essa proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé. Ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável. A inconstância é uma constante da equação selvagem.

No discurso da *Carta* de Caminha, a esquivaça é descrita como comportamento animalesco; embora o europeu deseje capturar o índio com *armadilhas*, ou estratégias que levem à submissão, sua pacificação nem sempre é bem-sucedida, pois este não se mantém permanentemente sob o sistema europeu. GERBI (1996:34) discute a questão da superioridade do invariável sobre o mutável, lembrando a raiz aristotélica de tal pensamento ao afirmar que “[...] para o estagirita [...] a invariabilidade é atributo da perfeição, a imobilidade atributo do Primeiro Motor. [...] Quanto mais estável é uma coisa, mais se torna divina e jubilosa por permanecer semelhante a si mesma ( *ἑαυτοῦ*), quanto mais variável, mais distante de Deus e sujeita à corrupção”. Assim, a inconstância indígena poderia ser lida como sinal de imperfeição e degeneração.

Pelo prisma do colonizador, a inconstância tem uma conotação negativa, já que impede que haja assimilação por parte do nativo daquilo que o europeu considera como comportamento civilizado ou cristão e, conseqüentemente, recusa do modo de vida selvagem ou pagão. Contudo, a sociedade ameríndia está fundamentada na integração e não na assimilação de um conteúdo e apagamento de outro anterior. Para CASTRO (2002:206), “A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde ‘é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado’, para lembrarmos a profunda reflexão de Clifford”. Para os povos tupi-guarani, especificamente, a relação com o outro e sua incorporação são indispensáveis para que haja uma reintegração do que teria sido separado na origem da criação humana. CASTRO (2002:220) aponta que

[...] a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para esse tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema.

O conceito de esquivaça assume uma conotação positiva sob o prisma das sociedades ameríndias, capazes de manter seus padrões de comportamento e crenças tradicionais e ainda absorver conteúdos novos. Portanto, a instabilidade indígena poderia ser um sinal não de uma falta, falha ou barbárie, mas uma indicação de civilização, já que, segundo WOLFF (2004:41), “[...] chamaremos de ‘civilizações’ os momentos históricos, os espaços geográficos, as áreas culturais que permitem a coexistência, tanto de fato como de direito, de vários povos, sociedades ou culturas – ou que permitem até que se interpenetrem e se compreendam reciprocamente. Uma civilização é, portanto, a simples possibilidade formal da diversidade das culturas”.

No seu encontro com o índio, o olhar europeu apresenta uma leitura unívoca da esquivaça, traduzida como volubilidade e presente somente na caracterização do índio como impedimento de sua pacificação. No entanto, acreditamos que o olhar do colonizador sugere que o europeu também possa estar envolvido pela esquivaça, embora esta assuma outra conotação e se refira à construção discursiva dos textos coloniais. Tratando da questão da instabilidade, ao comentar sobre um relato de uma das tradições de Bali feito por L.V.Helms, GEERTZ (1997: 66) afirma que

[...] a vida dos nativos que ele [Helms] tenta alcançar, a vida intrusiva de onde emerge, e uma outra, separada, através da qual logramos compreendê-lo – esta profunda ambigüidade aparece em quase todas as linhas. À medida que vamos lendo o texto, uma série de instabilidades – instabilidades de perspectiva, de significado, de julgamento – vai sendo formada, uma pressionando fortemente a que se segue, deixando-nos, ao final, sem saber bem qual é nossa opinião, ou que posição desejamos adotar frente àquilo que nos está sendo relatado, e até mesmo inseguros quanto ao conteúdo exato daquilo que está sendo dito.

Dessa forma, o discurso europeu acerca da identidade ameríndia apresenta instabilidades que se manifestam pela ambigüidade discursiva. Ao ignorar o que a prática da esquivaça significa na cultura ameríndia e utilizar-se de um discurso ambíguo, o narrador colonial cria representações do outro que indicam como as relações de poder entre europeu e nativo são construídas e refletem os projetos colonizadores. Primeiramente, ao demonstrar desconhecimento ou desinteresse das práticas culturais nativas, o colonizador desqualifica o saber indígena e estigmatiza o outro como inapto ou incompetente. Em segundo lugar, ao construir a esquivaça indígena como prática negativa, o europeu enfraquece o nativo e viabiliza a realização de projetos voltados para a sua pacificação; o nativo constitui fonte de dúvida e surpresa e, portanto, deve ser socialmente controlado. Finalmente, ao utilizar a ambigüidade discursiva na construção do outro, o colonizador demonstra como os processos afetivo e simbólico de sua leitura do nativo se manifestam. Enquanto o processo afetivo pode ser apreendido na maneira como o europeu reage ao nativo com atitudes ora de admiração, ora de desprezo, dependendo de como o índio se submete ao poder colonial, o processo simbólico aponta para a interferência do sistema de crenças do europeu, forjado por seu contexto sócio-político-cultural, na produção de argumentos que sustentem seu plano de ação para o Novo Mundo.

As representações do nativo construídas pela *Carta* de Caminha, com suas ‘instabilidades de perspectiva, significado e julgamento’ do outro, fornecem elementos que escrevem a primeira carteira de identidade do índio brasileiro. O caráter edênico e pacífico do nativo, bem como esquivo e animalesco, será retomado em diversos momentos da construção de sua identidade pelo discurso do colonizador, dependendo do contexto e do projeto no qual o narrador se enquadra. No caso de Caminha, seu propósito ao escrever a *Carta* é lavrar a escritura que dá a posse da Terra de Vera Cruz a Portugal, diferentemente de Pêro de Magalhães de Gândavo, cujo propósito é apresentar a terra do Brasil como *casa* para atrair colonos. Apesar de escreverem para

comunidades interpretativas um pouco distantes temporalmente (início e metade do século XVI, respectivamente) e terem objetivos diferentes, Caminha e Gândavo se aproximam como cronistas por estarem a serviço de um império em expansão.

Enquanto outros autores coloniais, como Staden e Thevet, escrevem relatos de viagem pelo mundo novo, Gândavo elabora o *Tratado da Província do Brasil*, redigido entre o final da década de 1560 e o início de 1570, e a *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, publicada em 1576. Segundo HUE (2004:20-21), na época da publicação dos textos de Gândavo, as *histórias oficiais* eram denominadas crônicas ou décadas quando impressas; outras publicações eram intituladas tratados, sumários, roteiros ou descrições e os textos cujo título incluía a palavra *história* referiam-se a batalhas ou a vidas de santos. Portanto, podemos ler na escolha das palavras *tratado* e *história*, por parte de Gândavo, a sugestão de uma proposta discursiva que não é uma história oficial nem é dedicada a apresentar simples roteiros ou descrições, mas textos voltados para a aproximação do leitor de fatos e verdades científicas, com base em sua experiência de vida no Brasil, relatos recebidos e leituras. No entanto, como indica CERTEAU (2002:217), “[...] a escrita faz a história”, ou seja, fatos e verdades constituem interpretações e, por mais que o autor de um texto afirme registrar apenas o que seus olhos testemunham, o que surge como registro é uma hermenêutica dos eventos.

Gândavo interpreta e traduz o que vê, ouve e experimenta. Assim como o texto de Caminha é construído com instabilidades, o texto de Gândavo oscila na caracterização da natureza e do índio brasileiros. HUE (2004:23-24) afirma:

O texto de Gândavo oscila entre o eufórico e o disfórico. A natureza brasileira – no que tem de exótico, maravilhoso, e no que promete de riquezas, com suas imensas plantações de cana- de-açúcar e algodão, no seu pau-brasil, e na abundância de ‘mantimentos’ e caça – ainda reflete o tradicional tema do horto das delícias. Mas um horto apresentado, quase sempre sob o ponto de vista da produção: Gândavo descreve plantas e animais com a preocupação de indicar seu uso e seu proveito.



Apesar de se esforçar por apresentar uma terra já pacificada, em que os colonos podem viver com segurança, sem temor dos ataques indígenas e de naus estrangeiras, seu texto expõe a precariedade dessa afirmação. É especialmente notável a polaridade de seus contraditórios pontos de vista sobre os índios. Se em um momento são apresentados como pacíficos e prestimosos coabitantes da terra, dotados de um louvável senso de comunidade, em outros surgem como ‘animais sem uso de razão’, ‘sem fé, nem lei, nem rei’, canibais agressivos e vingativos, ‘sem terem outros pensamentos senão comer, beber e matar gente’.

Há, no texto de Gândavo, uma preocupação com a utilidade daquilo que é visto; o discurso visa a fazer propaganda da terra para que esta seja ocupada. Contudo, existe um impedimento ainda para esta ocupação, constituído pelo nativo hostil. Parece-nos que o *anfitrião*, transformado em *hóspede* na narrativa de Caminha, assume uma caracterização de *inimigo* no discurso de Gândavo, embora os papéis de cordialidade e animosidade tenham coexistido na representação do índio desde seus primeiros registros pelo europeu. Baseando-se na análise apresentada por Benveniste no sétimo capítulo do primeiro volume do livro *O vocabulário das instituições européias*, RODRIGUES (2005:331-332) expõe a relação entre as palavras *hóspede* e *inimigo*:

Ele [Benveniste] afirma que, em latim, dois termos corresponderiam ao conceito de ‘hóspede’, *hostis* e *hospes*, provenientes do indo-europeu *hosti-pet*. Desses termos, estranhamente, derivaram as palavras ‘hostil’ e ‘hóspede’. De acordo com Benveniste, para explicar a inesperada relação é necessário reconhecer que ambos os termos derivaram do sentido de ‘estrangeiro’, mas para interpretá-la é preciso estudá-la em seu contexto histórico e social. Ao buscar os termos em textos de autores latinos anteriores à época clássica, Benveniste não encontra a noção de hostilidade. Os exemplos coletados atestam, para *hostire*, o sentido de *aequare*, ou seja, igualar, compensar, o que leva a concluir que a noção primitiva significava por *hostis* seria a da igualdade: *hostis* eram estrangeiros, mas os que tinham direitos iguais aos dos cidadãos romanos, implicando relação de igualdade e reciprocidade.

Para Benveniste, o sentido clássico de ‘inimigo’ deve ter aparecido quando a antiga sociedade de clãs é substituída por uma sociedade de nações e *hostis* passa a ser o que é de fora. Assim, a palavra passa a ser usada com a acepção de ‘hostil’ e aplica-se ao inimigo. A noção de hospitalidade deixa, então, de se relacionar com *hostis*, compõe-se com *hospes*, e o estrangeiro favorável seria o hóspede, enquanto o estrangeiro hostil seria o inimigo.

A tradução do nativo como *amigo* no texto de Caminha e como *inimigo* no texto de Gândavo relaciona-se, como aponta RODRIGUES (2005:331) “[...] com a maneira pela qual se recebe o outro, o estrangeiro, se ele é acolhido ou hostilizado”. O

discurso de Caminha sugere o acolhimento de um hóspede que parece ser manso e não impede, no momento da chegada da frota de Cabral ao Brasil, a aproximação do europeu ou sua inspeção do local que Portugal está incorporando ao seu império. Por outro lado, o momento da produção do texto de Gândavo é o do assentamento do colono na terra do Brasil e do confronto com o nativo que interfere no avanço da colonização. Tal leitura da construção de aproximação e rejeição do nativo pelo europeu em momentos distintos do processo colonizador parece possível, principalmente de acordo com a análise de RODRIGUES (2005:332), para quem “[...] as instituições que regulam a relação entre povos não são estáticas, transformam-se conforme se modificam as sociedades e, se em uma época o estrangeiro é acolhido como um igual, em outra pode ser considerado como uma ameaça”. O índio, estrangeiro em sua própria terra, não é visto pelo português como um igual, mas é certamente acolhido quando o contato com o outro interessa ao colonizador para que este possa sondar as possibilidades que a terra e o nativo oferecem. No entanto, há uma mudança no discurso colonizador quando o narrador, emissário de um desejo de dominação colonial, traduz o índio como ameaça a ser erradicada.

Em seu *Tratado da Província do Brasil*, Gândavo apresenta sua interpretação do índio brasileiro no sétimo capítulo, intitulado “Da condição e costumes dos índios da terra”, iniciando por constatar a impossibilidade de compreender o bárbaro gentio:

Não se pode numerar ñe cõprender a multidão do bárbaro gentio q semeou a natureza por toda esta terra do Brasil porque ningham pode pello sertão dentro caminhar seguro nem passar por terra onde não ache pouoações de índios armados contra todas as nações humanas, & assy como são muitos permittio deos q fossem contrarios hus dos outros, e que ouuesse antrelles grandes ôdios e discordias porq se assy não fosse os portugueses não poderião viver na terra ñe seria possiuel conquistar tamanho poder de gente. (GÂNDAMO, 1965:177-179)

Gândavo constrói uma representação do índio fundamentada na negatividade: não se pode saber o número de índios que habitam o Brasil, nem compreendê-los; não se pode caminhar seguro; se os índios não lutassem entre eles,

não seria possível ao colono se estabelecer nesta terra. A insegurança e o perigo fazem parte do cotidiano do português que se aventura a colonizar o Brasil devido à belicosidade indígena. Segundo a construção discursiva de Gândavo, a agressividade do nativo está voltada para ‘todas as nações humanas’, o que sugere a falta de confiabilidade na população nativa, além de sua animalização. Tal representação pode vir a justificar a escravização e/ou o extermínio dos povos hostis, considerados inumanos.

Gândavo permaneceu no Brasil por cerca de seis anos e foi nomeado provedor-mor quando da designação de Mem de Sá como administrador da colônia. Este, por sua vez, foi responsável pela realização de atividades de *pacificação* dos Caeté na Bahia e também em outras capitanias. Segundo relato do próprio governador no texto “Instrumentos dos serviços de Mem de Sá, de 1570 (apud RIBEIRO e MOREIRA NETO, 1992:29):

[...] entrei nos Ilhéus fui a pé dar em uma aldeia que estava sete léguas da vila [...] dei na aldeia e a destruí e matei todos os que quiseram resistir, e a vinda vim queimando e destruindo todas as aldeias que ficaram atrás e, por se o gentio ajuntar e me vir seguindo ao longo da praia, lhe fiz algumas ciladas onde os cerquei e lhes foi forçado deitarem-se a nado ao mar costa brava / mandei outros índios atrás deles e gente solta, que os seguiram perto de duas léguas e lá no mar pelejaram de maneira que nenhum Topeniquim (Tupiniquim) ficou vivo, e todos os trouxeram a terra e os puseram ao longo da praia, por ordem que tomavam os corpos perto de uma légua [...].

O texto de Mem de Sá aponta a carnificina das nações indígenas realizada na segunda metade do século XVI por ‘nações humanas’. Gândavo também descreve, embora com menos detalhes, a destruição dos povos indígenas hostis pelos portugueses:

Auia muitos destes indios pella côsta junto das capitanias tudo enfim estaua cheo delles quando começarão os Portugeses a pouoala terra: mas porque os mesmos indios se leuantarão cõtra elles, & faziam lhes muitas treições, os gouernadores e capitães da terra destruirão nos pouco a pouco e matarão m[ui]tos delles. Outros fogirão pera o sertão & assy ficou a côsta despouoada de gentio ao longo das capitanias. (GÂNDAVO, 1965: 179-181)

Pelo momento histórico no qual o texto de Gândavo é produzido, este parece fornecer razões para a realização das guerras justas com base na necessidade do povoamento da terra pelo europeu, nos levantes indígenas e nas traições sofridas pelos portugueses. Seu discurso, manifestando cognição política, informa um público possivelmente não culto sobre o que os colonos enfrentam no Novo Mundo de forma a demonstrar que, apesar de ainda haver grupos hostis, estes estão sendo eliminados e a costa do Brasil está pronta para que assentamentos sejam estabelecidos.

Após construir a imagem do índio afetiva e ideologicamente, Gândavo utiliza-se de uma observação sobre a língua do gentio para reforçar a imagem negativa, as carências do brasileiro nativo:

A lingoa deste gentio toda pella costa he hua, careçe de tres letras – S – não se acha nella F, ñe L, ñe R, cousa digna despanto por q assy não tem fé ñe lei, nem Rei, & assy desta maneira viue sem justiça e desordonadamente. Esses indios andão nûs sem cobertura alguma assy machos como femeas não cobre parte nenhua de seu corpo & trazem descoberto quanto a natureza lhes deu. [...]

Não ha (como digo) antrelles nenhum Rei ñe Justiça, sômente em cada aldea tem hu principal q he como capitão ao qual obedeçe por vontade e não por força [...] Não adorão em cousa alguma ñe tem pera sy que ha na outra vida gloria pera os bõs e pena pera os maos tudo cuidão que se acaba nesta e que as almas feneçe com os corpos, e assy viue bestialmete sem ter conta ñe pezo nem medida. (GÂNDAMO, 1965: 181-187)

Ao fazer sua leitura das ausências de fé, lei e rei no universo indígena, o narrador colonial parte de parâmetros familiares e tenta enquadrar o novo objeto de seu estudo no sistema conhecido. Assim, a língua nativa é avaliada segundo os fonemas e o alfabeto de uma língua indo-européia e da relação de 3 letras com as instituições que sustentam a sociedade colonial portuguesa. Segundo MARIANI (2004:25-26)

[...] desde *Carta* de Pero Vaz de Caminha e as primeiras descrições feitas por Anchieta, Gândavo, Fernão Cardim e Ambrósio Brandão, entre outros, constata-se e comprova-se lingüisticamente um sentido para a falta que já se presumia encontrar: o F, o R e o L inexistem na língua indígena e materializam a ausência de um poder religioso, de um poder real central e de uma administração jurídica. [...]

Na ótica do colonizador português, essas três instituições nucleares do aparelho do estado – religião, realeza e direito – simbolizam um estágio avançado de civilização que têm como base uma única língua nacional gramatizada e escrita. Desse ponto de vista, a língua portuguesa é também uma instituição que faz parte do funcionamento social geral da nação, ao mesmo tempo em que dá legitimação escrita às outras instituições do reino. Os habitantes da terra brasílica e suas línguas, portanto, não são civilizados porque a eles se atribui a falta do que os portugueses possuem e vêem como essencial à civilização. Legitimam-se em uma teoria lingüística uma teoria religiosa e uma outra de natureza político-jurídica, ambas servindo como justificativa para a expansão das terras da metrópole.

A condução da vida indígena é vista como desprovida do que há de essencial para a manutenção do poder e da ordem na sociedade européia: regras de conduta. Segundo CASTRO (2002:298), “Os conteúdos normativos da sociedade humana, sendo realidades institucionais, variam no tempo e no espaço, mas a existência de regras é um invariante informal [...]; como tal, ele seria a característica distintiva da condição social, que deixa aqui de ser um dos atributos do *Homo sapiens* para definir a Humanidade como entidade singular, composta não mais de indivíduos, mas de sujeitos que são simultaneamente criadores e criaturas do mundo das regras”. Embora tanto os componentes da sociedade européia quanto da sociedade ameríndia vivam como ‘criadores e criaturas do mundo das regras’, o colonizador vê a comunidade indígena como desprovida de normas fundamentais para a convivência em sociedade, pois estas não correspondem aos padrões europeus. Desta forma, o colonizador se outorga o direito ou até mesmo o dever de ser *criador* das regras a serem seguidas pelo índio, que assume o papel de *criatura* no mundo das regras do europeu. Pela elaboração de uma carência lingüística vinculada às carências religiosa e político-jurídica do mundo indígena, o narrador desqualifica o sistema organizacional da vida do nativo. Assim, justificam-se as ações missionárias e administrativas portuguesas, que visam a civilizar os índios e integrá-los ao sistema colonial português, ou desintegrá-los caso se rebelem contra o subjugo europeu.

A Igreja exerce um papel essencial na conquista e conversão do espírito indígena nesta fase da colonização. Como afirma GRUZINSKI (2001:98)

Para o europeu do Renascimento, religião e política misturavam-se inextricavelmente. A integração política dos povos indígenas exigia sua cristianização [...]. Aliás, o cristianismo do Renascimento era mais um modo de vida do que um conjunto bem definido de crenças e rituais: englobava a educação, a moral, a arte, a sexualidade, as práticas alimentares, as relações de casamentos, ritmava a passagem do tempo e os momentos fundamentais da vida. Por todas essas razões, a cristianização foi um elo essencial da ocidentalização do Novo Mundo.

Entendemos que, segundo o olhar de cronistas como Gândavo, e missionários como Anchieta e Nóbrega, os instrumentos que regulam a vida do europeu devem também reger a vida do índio brasileiro. Daí se depreende a crítica àquilo que o europeu vê como indolência indígena. Segundo GÂNDAVO (1965:215-216), “Estes indios viue mui descansados, não te cuidado de cousa alguma se não de comer e beber e de matar gente [...]”. O trabalho, tal como é entendido no mundo ocidental, e as relações de poder que dele decorrem, guiam a sociedade européia e o ócio constitui, segundo a ótica portuguesa, uma falha no comportamento do índio.

Além disso, no *Tratado*, GÂNDAVO (1965:207) escreve que os índios “Viue como brutos animais sem ordem ñe conçerto de homes. São mui desonestos e dados a sensuallidade e entregão se aos viços como se nelles não ouuera Rezão de humanos [...]”. A comparação dos ‘gentios’ a animais é estratégia recorrente na construção identitária do índio por cronistas e missionários. Segundo BRANDÃO (2000:106-107):

A caracterização do índio pelo branco se faz por meio de dois paradigmas:

1. um, constituído por adjetivos: bestiais/irracionais/não têm governo nem religião/rudes/viciosos/inconstantes. Semanticamente são adjetivos (ou expressões equivalentes) que acumulam dois tipos de informações: a) fazem uma descrição do objeto; b) expressam, todos eles, um julgamento, uma avaliação do objeto. São, portanto, adjetivos avaliativos-axiológicos que enunciam um julgamento de valor e um engajamento emocional do locutor em relação ao objeto descrito. Julgamento de valor que vê o índio sempre como negatividade, como carência. [...]

2. o outro paradigma é constituído por substantivos que entram como o segundo elemento de uma estrutura comparativa: “X é como Y” ou “X é Y” em que X representa os ‘gentios’ e Y, comutativamente: brutos animais/cães/porcos/corvos/víboras. Trata-se de metáforas zoológicas em que esses substantivos expressam julgamentos de valor e, como no outro paradigma, são também depreciativos, investidos axiologicamente de aspectos negativos.

Apesar da Bula Papal *Veritas Ipsa*, de 1537, afirmar a humanidade dos índios e proibir sua escravização, descrições como *brutos animais* reduzem o índio à condição de inferioridade. Ademais, ao ser comparado ao animal e, portanto, considerado *selvagem*, o índio é construído novamente pela ambigüidade como objeto-valor e anti-valor: sua valorização se deve aos seus atributos físicos, robustez do índio e beleza e sensualidade da índia, próprios para serem explorados pelo colonizador, e sua desvalorização relaciona-se aos atributos espirituais, vícios e inconstância.

Embora Gândavo mencione dois aspectos positivos na sua descrição do índio brasileiro, a saber, a generosidade e a valentia, o capítulo 7 de seu *Tratado* deixa entrever uma política do olhar a serviço do império com o intuito de desqualificar o nativo. Gândavo não nos deixa entrever neste capítulo uma reflexão crítica acerca da colonização ou da hermenêutica do outro, o que vem a ser realizado, contudo, por Jean de Léry.

Léry, francês e calvinista, apresenta-nos uma leitura do nativo e também do colonizador através da obra intitulada, em sua primeira edição (1578), *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil, autrement dite Amerique*. Embora intitulada *Histoire*, a História de Léry não envolve batalhas, senão no sentido metafórico pela conversão do gentio à fé protestante, e foi lida na época de sua publicação como narrativa de aventuras. Na tradução do texto de Léry para o português, intitulada *Viagem à terra do Brasil*, a qual serve de base para nossa análise, lemos a dedicatória da obra ao conde Francisco de Coligny. Nesta dedicatória, LÉRY (1980:31) afirma seu propósito como narrador: “Como minha intenção é a de perpetuar aqui a lembrança de uma viagem feita expressamente à América para estabelecer o verdadeiro serviço de Deus, entre os franceses que para aí se haviam retirado como entre os selvagens que habitam esses

países, estimei de meu dever levar à posteridade o nome daquele que foi a causa e o motivo da expedição”. No entanto, em seu prefácio, Léry deixa entrever que sua narrativa não tem a finalidade de transmitir apenas memórias de uma jornada missionária; entre as razões da escrita e publicação de seu texto, dezoito anos após sua estada no Brasil, encontram-se responder às acusações feitas e erros cometidos pelo franciscano André Thévet em sua *Cosmographie universelle* (1571) e narrar os erros de Villegagnon na América e, desta forma, Léry produz um discurso de posicionamento religioso e também político. Segundo ORLANDI (1990:106), “[...] o prefácio ‘limita’ o texto: ele procura instituir-lhe um início, uma perspectiva, um modo de leitura ou ao menos procura colocar-lhe uma referência, um início particular”. Tendo demarcado o direcionamento de seu texto, oferecendo ao leitor a perspectiva sob a qual é produzido, LÉRY (1980:50-51) propõe-se a narrar ‘coisas prodigiosas’ acerca do Novo Mundo sem recorrer com frequência a exemplos alheios, e afirma:

Mas, a meu ver, além de uma história que não se enfeita com penas de outrem ser de mais fácil entendimento para os leitores, já ela se mostra bastante rica, bem alimentada por seu próprio assunto. [...] E se alguém alegar ter eu ao refutar aqui ao sr. Thévet cometido iguais erros e se me condenarem por usar da primeira pessoa ao descrever os costumes dos selvagens, responderei que se trata de coisas científicas, de experiências, de coisas que talvez ninguém tenha ainda tratado, não com referência só à América em geral mas ainda ao lugar em que residi durante quase um ano, sob o trópico de Capricórnio entre os selvagens Tupinambás.

Em seu prefácio, Léry situa o leitor quanto à escolha da primeira pessoa para a narração, o que pode reforçar a idéia de que o que é lido foi vivido ou testemunhado, embora os relatos de viagem incluam fontes orais e informações obtidas através dos ‘línguas’, intérpretes e mediadores entre os colonizadores e os índios. Sua opção pela primeira pessoa narrativa não exclui, contudo, uma abordagem científica do assunto.



Esse movimento entre subjetividade e cientificismo pode estar vinculado ao espírito da Reforma, com a qual, segundo ORLANDI (1990:95), “[...] se esboça uma acepção nova do sujeito, o qual se define entre dois pólos que não pararão de ganhar importância nos séculos que se seguem: o pólo da objetividade (caracterizado pelo rigor e as cifras) e o da subjetividade (caracterizado pelo inefável e pela indeterminação)”. Aliando estes dois pólos, Léry apresenta-nos em seu texto uma etnografia do outro, fruto de observação e registro dos costumes dos Tupinambá e da língua tupi, mas não deixa de estar circunscrito pelo pensamento de formação ocidental e por convicções religiosas. Sua *Viagem à terra do Brasil* é um relato de experiências, mas o que lemos são memórias transformadas por duas décadas de outras experiências na Europa, entre elas confrontos religiosos.

O oitavo capítulo da *Viagem à terra do Brasil*, intitulado “Índole, força, estatura, nudez, disposição e ornatos dos homens e mulheres brasileiros, habitantes da América, entre os quais permaneci quase um ano”, expõe a visão de etnólogo de Léry, que como observador e intérprete da cultura do outro, propõe-se a descrever o que distingue ou caracteriza fisicamente o índio brasileiro com base no que seu olhar apreende na convivência com o outro. Em uma passagem deste capítulo, LÉRY (1980:117-118) afirma:

Se quiserdes agora figurar um índio, bastará imaginardes um homem nu, bem conformado e proporcionado de membros, inteiramente depilado, de cabelos tosquiados como já expliquei, com lábios e faces fendidos e enfeitados de ossos e pedras verdes, com orelhas perfuradas e igualmente adornadas, de corpo pintado, coxas e pernas riscadas de preto com o suco de jenipapo, e com colares de fragmentos de conchas pendurados ao pescoço. Colocai-lhe na mão seu arco e suas flechas e o vereis retratado, bem garboso ao vosso lado. Em verdade, para completar o quadro, deveis colocar junto a esses tupinambás uma de suas mulheres, com o filho preso a uma cinta de algodão e abraçando-lhe as ilhargas com as pernas. Ao lado deles ponde ainda um leito de algodão feito com rede de pescaria e suspensa no ar. E acrescentai o fruto chamado ananás, que mais tarde descreverei e que é um dos melhores da terra.

Na passagem citada, Léry cria um quadro no qual uma imagem do   ndio Tupinambá    impressa na mente do leitor não são por sua descri  o física detalhada, mas pelo fato de o   ndio estar acompanhado por uma de suas mulheres e por um filho, lembrando a composi  o de um retrato em família. O   ndio posa com seu arco e suas flechas, talvez vistos pelo colonizador como símbolos de sua altivez e imponência, pois Léry atribui ao   ndio o adjetivo “garboso”. Além disso, como pano de fundo do retrato, o narrador descreve uma moradia indígena, marcada pela presença da rede, e não deixa de acrescentar o ananás, fruto t  pico da região. Léry nos oferece, portanto, uma pintura do   ndio com detalhes que o aproximam da imagem de um chefe de família europeu, cercado pela família e localizado em um cenário que inclui objetos representativos e instrumentos de poder. Segundo CERTEAU (2002:221), “Uma parte do mundo que aparecia inteiramente *outro*    reduzida ao mesmo pelo efeito da decalagem que desloca a estranheza para dela fazer uma *exterioridade* atrás da qual    possível reconhecer uma *interioridade*, a única defini  o do homem”. Desta forma, Léry parece estar construindo uma imagem do   ndio que aponta para elementos que compõe uma estranheza exterior, mas não deixa de sugerir a existência de aspectos comuns a diferentes culturas.

Ainda em sua descri  o do   ndio, LÉRY (1980:118) continua: “[...] sob um novo aspecto ainda podemos dizer que, deixando-o seminu, calçado e vestido com as nossas frisas de cores, com uma das mangas verdes e outra amarela, apenas lhe falta o cetro de palhaço”. Nesta descri  o, Léry parece sugerir que qualquer interferência no aspecto exterior do   ndio para adequá-lo às vestimentas européias conduzem-no ao ridículo. Como alguém que faz parte do universo colonizador, Léry percebe as mudanças às quais o   ndio    forçado a se adaptar. Com rela  o    nudez indígena, sua forma  o religiosa faz com que produza um discurso desfavorável    assimila  o pelo europeu deste costume, mas não o condena inteiramente no   ndio. Em vez de caracterizar a nudez indígena como anti-valor, LÉRY (1980:121) caracteriza o exagero do vestuário europeu como tal:

Não é meu intento, entretanto, aprovar a nudez contrariamente ao que dizem as Escrituras, pois Adão e Eva, após o pecado, reconhecendo estarem nus se envergonharam; sou contra os que a querem introduzir entre nós contra a lei natural., embora deva confessar que, neste ponto, não a observam os selvagens americanos. O que disse é apenas para mostrar que não merecemos louvor por condená-los austeramente, só porque sem pudor andam desnudos, pois os excedemos no vício oposto, no da superfluidade de vestuário. Praza a Deus que cada um de nós se vista modestamente, mais por decência e honestidade do que por vanglória e mundanismo.

A nudez, embora não aprovada inteiramente, não é censurada em índios ou índias. LÉRY (1980:121) atesta, mais uma vez, que há males maiores que a nudez, causados, por exemplo, pelo excesso de ornamentos da vestimenta feminina européia: “Os atavios, arrebiques, posições, cabelos encrespados, golas de rendas, anquinhas, sobre-saias e outras bagatelas com que as mulheres de cá se enfeitam e de que jamais se fartam, são causas de males incomparavelmente maiores do que a nudez habitual das índias, as quais, entretanto, nada devem às outras quanto à formosura”. Assim, Léry parece equiparar a beleza das mulheres índias às européias, apesar das diferenças culturais. No entanto, tal afirmação relaciona-se apenas à comparação entre a nudez e a vestimenta. Embora Léry descreva positivamente a aparência dos índios brasileiros, a beleza feminina encontra restrições. Desse modo, as *cunhãs* são descritas como asseadas mas, pelas perfurações nas orelhas e pela pintura usada no rosto, são comparadas por LÉRY (1980:119) a animais ou prostitutas:

[...] furam de um modo horrível as orelhas para nelas colocarem arrecadas e quando as retiram podem facilmente meter os dedos nos buracos. Esses brincos são feitos com grandes conchas marinhas, brancas, roliças e do tamanho de uma vela de sebo meã, à qual chamam vinhol; e quando se penteiam, os penduricalhos caem-lhes sobre os ombros e o peito e de longe parecem orelhas de cão perdigueiro.

Quanto ao rosto, eis como o embelezam. Com um pequeno pincel traçam uma roda no centro da face e a prolongam em espiral, azul, amarela ou verde, mosqueando e sarapintando o rosto inteiro. Também pintam as sobrancelhas e pálpebras como o fazem, ao que se diz, as mulheres impudicas da França.

Além disso, em resposta àqueles que sugerem a incitação à lascívia provocada pela convivência com índias nuas, LÉRY (1980:121) afirma ser “[...] a nudez grosseira das mulheres [...] menos atraente do que comumente imaginam”.

Embora o discurso de Léry não apresente uma leitura negativa da nudez quando vista como elemento cultural da sociedade indígena brasileira, tal leitura parece ser sugerida em rela  o    nudez da   ndia e    maneira como se ornamenta. Portanto, o texto de Léry não deixa de produzir uma caracteriza  o da mulher   ndia semelhante àquela de Eva, representante da visão da mulher construída pela tradi  o religiosa judaico-ocidental, alvo de desejo e repulsa, símbolo da seduc  o e do pecado.

No texto de Léry não deixamos de perceber também a referência constante ao   ndio como *selvagem*, designa  o depreciativa que se torna lugar-comum no período colonial. A sua condi  o de missionário circunscreve a sua visão da religiosidade indígena, delimitando os parâmetros segundo os quais acredita que o homem estabelece sua rela  o com o divino. Assim, LÉRY (1980: 205-207) utiliza também os mecanismos da nega  o e da compara  o a animais para representar a falta de f   cristã dos Tupinambá, como observamos no seguinte texto:

[...] os nossos tupinambás [...]   l  m de não ter conhecimento algum do verdadeiro Deus, não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes, como os antigos pag  os, nem como os idólatras de hoje, tais os índios do Peru, que, a 500 léguas do Brasil, veneram o sol e a lua. Não têm nenhum ritual nem lugar determinado de reunião para a prática de serviços religiosos, nem oram em público ou em particular. Ignorantes da cria  o do mundo não distinguem os dias por nomes específicos, nem contam semanas, meses e anos, apenas calculando ou assinalando o tempo por luna  o  s. Não só desconhecem a escrita sagrada ou profana, mas ainda, o que    pior, ignoram quaisquer caracteres capazes de designarem o que quer que seja.

[...]

E quando ribombava o trovão e nos val  amos da oportunidade para afirmar-lhes que era Deus quem assim fazia tremer o céu e a terra a fim de mostrar sua grandeza e seu poder, logo respondiam que se precisava intimidar-nos não valia nada. Eis o deplorável estado em que vive essa m  sера gente.

Ao selvagem falta conhecimento das Escrituras, saber tão caro aos reformistas, e demonstra  o de f   a Deus pública ou particular, o que sinaliza para o missionário a situa  o precária da vida espiritual do   ndio brasileiro. O selvagem também ignora a cria  o do mundo, as marca  o  s ocidentais da passagem do tempo e não possui forma alguma de escritura. Se, como afirma CERTEAU (2002:226), “[...] o

sentido passa para o lado do que faz a escrita [...]”, o discurso de Léry instaura uma relação de poder e superioridade da sociedade européia (apoiada na escrita e na fé cristã) frente à sociedade indígena brasileira (apoiada na oralidade e em crenças ancestrais). O cronista compara a escrita à palavra, observando a força da primeira como instrumento de comunicação e de troca de saberes científicos e confidências. Neste sentido, LÉRY (1980:206) estabelece que a escrita produz uma cisão entre europeus e brasileiros, *nós* e *eles*, considerando-se que “[...] os conhecimentos de ciência que aprendemos pelos livros e que eles ignoram, devem ser tidos como dons singulares que Deus nos concedeu”.

Apesar de sua posição eurocêntrica no que se refere à primazia da religiosidade cristã e da escrita, Léry diferencia-se de cronistas como Gândavo por relativizar outros aspectos da vida indígena, tais como a antropofagia, tão execrada por outros narradores europeus. Ao descrever e interpretar o costume indígena de ingerir a carne humana dos inimigos, LÉRY (1980:203) comenta:

Poderia aduzir outros exemplos da crueldade dos selvagens para com seus inimigos, mas creio que o que disse já basta para arrepiar os cabelos de horror. É útil, entretanto, que ao ler semelhantes barbaridades, não se esqueçam os leitores do que se pratica entre nós. Em boa e sã consciência tenho que excedem em crueldade os selvagens os nossos usurários, que, sugando o sangue e o tutano, comem vivos viúvas, órfãos e mais criaturas miseráveis, que prefeririam sem dúvida morrer de uma vez a definhar assim lentamente.

Léry não deixa de considerar o canibalismo uma barbárie, mas afirma não ser o costume indígena a única forma de sua manifestação. Para o missionário, os usurários são vistos metaforicamente como canibais a consumir lentamente os já destituídos de posses. Além disso, instaura-se na Europa outro canibalismo devido às guerras de religião - envolvendo protestantes e católicos - ocorridas entre 1558, ano de seu retorno à França, e 1578, ano da publicação da *Histoire*. Léry testemunha o cerco da cidade de Sancerre, local de resistência dos calvinistas, e registra as atrocidades ali cometidas em um texto intitulado *Narrativa do cerco de Sancerre*, de 1574, e também na *Viagem à terra do Brasil*, obra na qual LÉRY (1980:203-204) escreve:

E que vimos em França durante a sangrenta tragédia iniciada a 24 de agosto de 1572? Sou francês e pesa-me dizê-lo. Entre outros atos de horrenda recordação não foi a gordura das vítimas trucidadas em Lyon, muito mais barbaramente do que pelos selvagens, publicamente vendida em leilão e adjudicada ao maior lançador? O fígado e o coração e outras partes do corpo de alguns indivíduos não foram comidos por furiosos assassinos de que se horrorizam os infernos? Depois de miseravelmente morto não picaram o coração a Coeur de Roi, confessor da religião reformada em Auxerre, não lhe puseram os pedaços à venda e não os comeram afinal, para saciar a raiva, como mastins? Milhares de testemunhas desses horrores, nunca dantes vistos em qualquer povo, ainda vivem, e livros já impressos o atestam à posteridade.

[...]

Não abominemos portanto demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas do que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas.

O cronista registra e critica o canibalismo de seus compatriotas em sua própria terra, fazendo não só uma hermenêutica do *outro*, selvagem brasileiro, mas também do *mesmo*, selvagem europeu, fundamentada em seu encontro com a alteridade completa no Brasil e com a alteridade interna na França. O índio brasileiro é, então, valorizado por Léry por seus atributos físicos e por ser grande discursador (apesar de não utilizar a escrita); no entanto, é representado como anti-valor por sua ignorância de Deus, de conhecimentos científicos e do registro escrito. Por sua vez, o europeu é valorizado por Léry por possuir os elementos que faltam ao índio, mas aproxima-se do antivalor por sua selvageria na guerra e na usura e por sua intolerância. Assim, observamos no texto da *Viagem* de Léry uma construção não só do outro – índio - mas também do mesmo – europeu - pelo discurso da ambigüidade.

Em Léry, a reflexão crítica sobre as culturas brasileira e européia se faz também pela inclusão de citações do que o cronista afirma serem palavras do índio em diálogo com o europeu. No capítulo XIII da *Viagem*, LÉRY (1980:169-170) nos apresenta o que sugere ser a perspectiva indígena sobre as razões que impelem o europeu a viajar até o Brasil:

Os nossos tupinambás muito se admiram dos franceses e estrangeiros se darem ao trabalho de ir buscar o seu *arabutan*. Uma vez um velho perguntou-me: Por que vindes vós outros, *maírs* e *perôs* (franceses e portugueses) buscar lenha tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muita mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como ele supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com os seus cordões de algodão e plumas.

Retrucou o velho imediatamente: e porventura precisais de muito? – Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados. – Ah! retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas esse homem tão rico de que me falas não morre? – Sim, disse eu, morre como os outros.

Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fica o que deixam? – Para seus filhos se os têm, respondi; na falta destes para os irmãos ou parentes mais próximos; - Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros *maírs* sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados.

Pelo diálogo, apreendemos uma curiosidade do índio com relação à retirada da madeira de sua terra e perplexidade diante da necessidade do europeu de acumular riquezas. Constatamos, também, diferenças entre europeus e índios no que se refere à relação que suas culturas constroem com a terra, respectivamente como lugar de exploração ou fonte de sustentação da vida. Porém, o diálogo deixa transparecer preocupações provavelmente mais facilmente demonstradas por um missionário europeu que por um índio brasileiro. RISÉRIO (1993: 44) trata da questão da tradução de textos indígenas, afirmando que

Diderot, em seu Suplemento à Viagem de Bougainville, toca rapidamente no problema da tradução de textos indígenas. Neste diálogo, comentando o suposto discurso de um ancião do Taiti, o interlocutor A denuncia, na fala do velho índio, a presença de ‘idéias e construções européias’. Em resposta, o interlocutor B explica que tais intromissões decorrem das vicissitudes da tradução – do original para o espanhol e daí para o francês. Dá-se então o assunto por encerrado. Mas aí é que começa o problema. O que Diderot pretende, por um truque fácil, é tornar convincente o que não convence ninguém. Temos aí um artifício que permite ao filósofo, no diálogo imaginário entre o taitiano Oru e o capelão

La Vèze, enfronhar um selvagem em discussões sobre ‘educação doméstica’, ‘costumes públicos’ e ‘qualidade do líquido seminal’. Diderot não disfarça sequer o seu cientificismo. Crítica do modo de vida europeu, o discurso do ancião de Diderot reedita o discurso do ancião tupinambá de Jean de Léry, que põe em xeque a ambição, o excesso egocêntrico, o desejo desmedido de riqueza individual, o instituto da herança, enfim, a loucura social da França quinhentista.

Léry, na passagem do discurso do ancião indígena, parece haver transformado o índio tupinambá em seu porta-voz para criticar aspectos que regem o estilo de vida francês na época da escritura do texto. Portanto, no diálogo de Léry, ainda é a voz européia que discursa e ficcionaliza a voz do índio brasileiro. O texto originário, a voz do velho índio tupinambá, é filtrado por várias mediações: primeiramente, da interpretação do que é dito por um ‘língua’, que provavelmente permite a comunicação entre Léry e o índio; em segundo lugar, da ideologia do cronista e da maneira como Léry vê o velho e o novo mundo no momento da produção do seu texto; em terceiro lugar, da construção discursiva de Léry, que transforma o relato oral em texto escrito de acordo com os recursos retóricos da época; e, finalmente, da construção sintático-semântica de cada língua para a qual o texto de Léry foi traduzido, além da posição ideológica dos diversos tradutores que interferem na recepção do texto por cada comunidade interpretativa.

Satisfazendo, talvez, o desejo da novidade, que constitui segundo W.E. Thomaz (apud MILLIET, 1980:16) um dos quatro desejos fundamentais do homem – os demais sendo os desejos de segurança, de consideração e de correspondência – Léry inclui um capítulo inteiro, intitulado “Colóquio de entrada ou chegada ao Brasil, entre a gente do país chamada Tupinambá e Tupiniquim, em linguagem brasílica e francesa”, dedicado à transcrição de frases da língua tupi para o alfabeto latino e sua tradução para a língua francesa. Citamos o início deste colóquio, no qual LÉRY (1980:275-276) registra o momento em que o índio indaga ao cronista seu nome:



Texto brasílico, ou tupi, restaurado e transcrito em ortografia atual <sup>8</sup>	Tradução do texto brasílico, interpretações e explicações de Léry
T- Tupinambá	F – Francês
(1) T – Erejúpe?	Vieste?
F – Pá, ajú.	Pois não, vim.
(2) T – Te! augé nipó. Marápe nde réra?	Eis aí, muito bem. Qual o teu nome?
(3) F – Rery (Léry) usú.	[...] Ostra-grande. [...]
(7) T – Ererú nde karamemó?	Trouxeste tuas malas? (Compreendem por malas tudo que serve para guardar peças de vestuário que alguém possa ter).
F – Pá, arú.	Sim, trouxe-as.
(8) T – Mobyrr?	Quantas? (As que houver podem ser [...] enumeradas até cinco, assim; ojepé, uma; mokōi, duas; mosapyr, três; oioirundy, quatro; ekombó, cinco. [...] Se, porém, passarem de cinco, será preciso que mostres pelos teus dedos e pelos dedos dos que estiverem perto de ti, até o número que desejes indicar. Eles não têm outra maneira de contar). [...]
[...]	

Considerando-se que o registro da fala do outro é feito mediante traduções domesticadoras e estrangeirizadoras do texto indígena, com relação à forma de apresentação dos textos citados, acreditamos que Léry domestica a oralidade do texto originário por adaptar a fonética da língua tupi ao alfabeto latino, transcrevendo-a como ela é percebida por ouvidos europeus; o cronista também adapta a oralidade do texto indígena a um registro escrito formal, em uma língua românica.

---

<sup>8</sup> Plínio Ayrosa, em nota prévia ao capítulo do *Colóquio*, afirma sobre sua tradução do texto de Léry: “A nossa tentativa, evidentemente ousada, de dar em português o que realmente está escrito em língua brasílica, e não o que tem sido dado por intermédio da interpretação mais ou menos vaga do próprio Léry, funda-se em três elementos essenciais: no texto tupi de uma edição latina da ‘Viagem’, muito melhor grafado que o da edição Gaffarel e outras; no estudo de Batista Caetano, que cuidadosamente tentou restaurar as frases e expressões do Colóquio, sem as verter, contudo, para o português, e na série valiosa de vocabulários do tupi costeiro, atualmente de fácil consulta.” (In: LÉRY, J. de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980)

Em outra tradução, Léry transforma seu nome para que seja mais facilmente pronunciado e lembrado pelos índios. No capítulo XVIII da Viagem, LÉRY (1980:235) comenta que “Dizer-lhes que me chamava Pedro, Guilherme ou João parecia-me inútil pois não conseguiriam reter o nome na memória nem pronunciá-lo corretamente; e assim de fato ocorreu quando trocaram o *Jean* por *Nian*. Fazia-se necessário portanto dar um nome que eles conhecessem e como Léry em sua língua quer dizer ostra, disse chamar-me *Lérry-assú*, isto é, ostra grande”. Assim, quando o olhar de Léry se volta para o índio, o cronista domestica seu próprio nome para ser melhor recebido pela comunidade indígena. Contudo, quando seu público-alvo é o europeu, que recebe seu relato escrito, a transcrição de seu nome em língua indígena assume um caráter estrangeirizador, já que incorpora elementos da língua tupi à narrativa, causando provavelmente estranheza ao europeu e contribuindo para a construção do elemento exótico.

Além disso, o *Colóquio* inclui explicações dadas pelo cronista a respeito de diferenças não somente lingüísticas, mas culturais, entre europeus e índios. Tais explicações são levadas ao europeu por meio da tradução estrangeirizadora, considerando-se que Léry insere na cultura européia termos e conceitos relativos à cultura indígena brasileira. De fato, as observações de Léry acerca dos termos utilizados pelos índios Tupinambás como referência numérica e a maneira como expressam relações matemáticas sugerem uma relação do trabalho do cronista com o trabalho etnológico, pois o cronista anota a maneira como os indivíduos de uma certa cultura lêem o mundo e o interpretam diferentemente. Como afirma BERND (2003:40)

Fazendo pela primeira vez o elogio do canibalismo, o autor deixa-se, por sua vez, ‘canibalizar’, pois o número de vocábulos em língua tupi que se inserem no original em francês permanecem como um testemunho do hibridismo primordial da escritura americana.

O autor chega a ser chamado pelos tupinambás de Leryaçu, ‘a grande ostra’ (em tupi, ‘lery’, ostra; ‘açu’, grande), o que pode ser lido como um sinal de que o processo de assimilação foi, desde o início, recíproco e que, a partir dessas primeiras trocas interculturais, algo de novo estava sendo engendrado.

Em sua representação do outro, Léry não deixa de estar localizado tanto em uma ideologia cristã quanto em uma cultura européia, que conduzem à construção do índio por ausências e comparações animalescas. Contudo, enquanto o olhar de Gândavo volta-se *contra* o outro, o olhar de Léry começa a direcionar-se *para* o outro. Seu discurso domestica a fala do outro, transformando-a segundo uma visão de mundo européia quinhentista, mas não deixa de inserir elementos da língua e cultura do outro na sociedade ocidental.

Portanto, a representação do outro por Léry parece envolver tanto a linguagem da ambivalência quanto da ambigüidade. Acreditamos ser o discurso de Léry ambivalente por oscilar entre a subjetividade e o cientificismo, entre a aproximação e o distanciamento do outro, visto ora como o diferente, ora como o mesmo. Nesse sentido, compreendemos também a oscilação de Léry em sua tradução do outro, construída entre a domesticação e a estrangeirização, entre o apagamento do índio e a incorporação de aspectos de sua cultura ao Velho Mundo.

Com relação à ambigüidade, Léry registra o que denomina ser a fala do índio em discurso direto, ou seja, o cronista cita o outro para documentá-lo. Por um lado, como demonstra CERTEAU (2002:249), “[...] nos textos etnográficos e relatos de viagem, o selvagem é jurídica e literariamente citado [...] pelo discurso que se põe no lugar dele para dizer deste ignorante o que ele não sabe de si mesmo”; neste sentido, são o saber e a interpretação do europeu que fragmentam, recortam e colam a fala do índio, modificando-a de acordo com padrões de pensamento ou de expressão européias. Por outro lado, nas palavras também de CERTEAU (2002:249), “[...] a citação do outro [...] mantém o perigo de uma estranheza que altera o saber do tradutor ou comentador”; desta forma, a referência a uma percepção diferenciada da realidade, mesmo que ainda pelo discurso do missionário, pode conduzir à inquietação e à reflexão em face do saber indígena que surpreende e redimensiona o saber europeu.

Retomando, agora, nossas considerações sobre a maneira como o brasileiro é representado pelo europeu no período colonial, observamos que Caminha, Gândavo e

Léry imprimem no imaginário ocidental uma série de construções que marcam por séculos a caracterização do índio. Os narradores coloniais escrevem sobre o outro de uma posição eurocêntrica e seu posicionamento ideológico desqualifica, a maior parte das vezes, a sociedade nativa diante da européia. Percebemos a expressão de projetos de expansão do império, ocupação da terra recém-descoberta e pacificação do nativo. O índio brasileiro é traduzido pelo discurso colonial como hóspede em sua própria terra, cordial quando submisso, hostil quando rebelde, esquivo e inconstante, carente de lei, rei e fé, inocente mas cruel. Contudo, quando passamos da representação de Gândavo para a de Léry, parece-nos que o índio, objeto de valor e anti-valor, transforma-se em sujeito e, embora o brasileiro ainda seja descrito pela negação, na *Viagem à terra do Brasil*, uma etnologia do outro começa a ser elaborada pelo europeu que documenta os sistemas sócio-cultural e lingüístico da sociedade indígena tupinambá.

Porém, tanto na América portuguesa quanto na inglesa, o índio é objeto da narrativa produzida pelo europeu. Assim como o índio brasileiro é representado por olhares e vozes portuguesas e francesas, o índio norte-americano, embora produza textos escritos desde o século XVIII, tem uma representação construída em narrativas de colonização inglesa que perduram até hoje. A seguir, analisaremos tal representação em algumas obras formadoras da imagem do índio norte-americano no período colonial dos Estados Unidos da América.

### 3.3.2 O índio norte-americano: invasor em sua própria terra

Enquanto o marco referencial do início da colonização do Brasil se dá com uma encenação do poder imperial português, com a chegada das caravelas comandadas por Cabral à Terra de Vera Cruz, a escritura e envio a Portugal da Carta de Achamento de Pero Vaz de Caminha e a realização da Primeira Missa, o marco do início da história norte-americana se dá com a chegada do navio Mayflower trazendo imigrantes ingleses para fixarem residência no Novo Mundo.

Os ingleses não foram, contudo, os primeiros a visitar a América do Norte ou a estabelecer colônias no espaço que hoje constitui os Estados Unidos da América. Juan Ponce de León, que já havia estado na América na segunda viagem de Colombo, em sua busca da ‘Fonte da Juventude’, explora em 1513 e em 1521 uma península chamada Florida e dela toma posse para a Espanha. Nessa região é fundada a cidade de Saint Augustine, a primeira colônia espanhola permanente no território que viria a ser os Estados Unidos da América. Também os franceses, a partir de 1524, começam a explorar a pesca na área de Newfoundland e a trocar mercadorias com os índios da região – armas e utensílios de metal por peles de animais.

Os ingleses iniciam sua expansão territorial em 1585, quando Sir Walter Raleigh estabelece a primeira colônia inglesa na Virginia. Os primeiros colonos chegam a Roanoke Island, mas são afastados por espanhóis e índios. Em 1587, nova tentativa de estabelecimento de uma colônia inglesa é realizada. Contudo, em 1590 a colônia de Roanoke encontra-se deserta, sem sinais do que pode haver acontecido.

Como a Coroa Inglesa não se propõe a financiar o envio de outros colonizadores, sociedades anônimas (joint-stock companies) passam a investir no comércio e no estabelecimento de colônias no Novo Mundo, visando ao lucro. Cada sociedade anônima pode formar sua própria frota de navios e recebe da Coroa um alvará ou uma licença que lhe garante o controle do comércio em uma determinada região da América do Norte.

Em 1606, duas sociedades anônimas recebem sua licença da Coroa Inglesa: The London Company, que tem o direito de se estabelecer na Carolina do Norte e na Virginia, e The Plymouth Company, que recebe o controle da área da Nova Inglaterra. No mesmo ano, a primeira envia três navios para a Virginia e, em 1607, estabelece a colônia de Jamestown. A colônia quase desaparece devido à doença e à fome; no entanto, é salva pelo auxílio que recebe de índios Algonquinos. Esta aproximação do nativo para ajudar os colonos é interpretada pelo Capitão John Smith, líder da colônia, como tendo sido por intervenção divina: “Agradou ao Senhor (quando chegávamos ao fim) fazer com que os índios nos trouxessem milho, antes que estivesse quase no ponto

de colheita, para nos restaurar as forças, quando nós esperávamos que eles [os índios] fossem nos destruir” (tradução minha)<sup>9</sup>. A expectativa do colonizador de que seria dizimado pelos índios não se realiza e transforma-se em agradecimento pelo auxílio recebido, mas não dirigido, no texto citado, aos índios e sim à Providência Divina. O índio norte-americano intervém e salva a colônia inglesa da fome, além de ensinar os colonos a plantar milho e usar redes de pesca. Jamestown passa por outros períodos difíceis mas cresce e se expande com a plantação de tabaco que necessita de cada vez mais espaço, o que causa atrito com os índios pela ocupação de suas terras. Em 1622, os índios atacam a colônia em represália à invasão de terras tribais. O conflito continua por anos, até que a Coroa retira a licença da London Company e transforma a Virginia em uma colônia real. Assim, os colonos de Jamestown encenam, neste início de colonização, um conflito que se repetirá em outras colônias inglesas da América do Norte, pois, apesar da aproximação do colono à cultura do outro e até mesmo sua dependência do saber indígena para a sobrevivência, o colonizador lê o índio como obstáculo ao cultivo da terra e à expansão.

Embora não tenha sido o primeiro navio a aportar na América do Norte trazendo colonos ingleses para lá se estabelecerem, o Mayflower sinaliza em sua chegada o início da imigração dos puritanos para a América e o assentamento dos pilares ideológicos e culturais que fundamentam a condução de grande parte da sociedade norte-americana até hoje.

No início do século XVII, um grupo de protestantes, membros da Igreja Anglicana, desejosos de purificá-la dos traços remanescentes do catolicismo, entra em conflito com o poder reinante. Perseguidos de várias maneiras, o grupo de separatistas foge primeiro para a Holanda e, obtendo da London Company o direito de estabelecer-se na Virginia, parte de Londres no Mayflower em 1620, com outros puritanos não-

---

<sup>9</sup> ‘It pleased God (in our extremity) to move the Indians to bring us corn, ere it was half ripe, to refresh us,’ Smith wrote, ‘when we rather expected they would destroy us’. (KING, D.C. et al. *United States History*. Presidential Edition. Menlo Park, California: Addison-Wesley, 1986, p. 32)

separatistas. Ao chegar à América, os colonos percebem ter alcançado a costa da Nova Inglaterra e não da Virginia, e sua licença não os autorizava a permanecer ali. Assim, redigem um acordo, *The Mayflower Compact*, segundo o qual decidem formar um governo próprio, entendendo que ninguém teria o poder de dar-lhes ordens.

No texto do *Mayflower Compact* encontramos termos vinculados às práticas inglesas de legitimação da posse do Novo Mundo:

Em nome de Deus, amém, nós, cujos nomes são abaixo assinados, súditos leais de nosso venerado Senhor, Rei James, pela graça de Deus, rei da Grã-Bretanha, França e Irlanda, defensor da fé, tendo empreendido, para a glória de Deus, e divulgação da fé Cristã, e honra de nosso rei e país, uma viagem para plantar a primeira colônia ao norte da Virginia, por meio deste apresenta solenemente e mutuamente na presença de Deus, e uns dos outros, uma aliança e formamos um corpo político civil, para nossa melhor organização e preservação e auxílio para alcançar os fins propostos; [...] (tradução minha)<sup>10</sup>.

Assim como acontece em Jamestown, a intenção dos colonos é fixar residência. Os peregrinos que se estabelecem em Plymouth pretendem “plantar a primeira colônia ao norte da Virginia”, ou seja, fixar raízes ao construir casas, jardins e cercas que sinalizam sua tomada de posse daquele território. SEED (1999: 30-31) comenta sobre esta prática recorrente de legitimação de posse, afirmando que

Está longe de ser uma coincidência o fato de relatos da ocupação inglesa do Novo Mundo geralmente começarem com a descrição da atividade banal de construir casas. [...] os ingleses do século XVI e do início do século XVII geralmente construíam seu direito de ocupar o Novo Mundo sobre alicerces muito mais familiares em termos históricos e culturais: construir casa e cercas e plantar jardins. [...] Construir a primeira casa foi crucial para os estágios iniciais do assentamento inglês, principalmente por causa de seu significado cultural como registro de estabilidade, carregando historicamente um sentido de permanência que faltava até mesmo em outros lugares da Europa continental.

---

<sup>10</sup> “In the name of God, amen, we whose names are underwritten, the loyall subjects of our dread sovereigne Lord, King James, by the grace of God, of Great Britaine, Franc and Ireland king, defender of the faith, &c., haveing undertaken, for the glorie of God, and advancemente of the Christian faith, and honor of our king and countrie, a voyage to plant the foirst colonie in the northerne parts of Virginia, doe by these presents solemnly and mutually in the presence of God, and of one another, covenant and combine ourselves together into a civill body politick, for our better ordering and preservation and furtherence of the ends aforesaid; [...]” (GEHLMAN, J. et al. *Adventures in American Literature*. New York: Harcourt, Brace & World, 1958, p. 443)

Assim, o documento histórico que decreta a legitimidade de um governo próprio na colônia de Plymouth, sugere também a legalidade da tomada de posse da terra na qual constroem suas casas. Desde o primeiro momento em que pisam o solo americano, os colonos ingleses estabelecem sua intenção de permanecer ali, diferentemente dos portugueses que estão, muitas vezes, de passagem pelo Brasil. Os cronistas que constroem a imagem do índio brasileiro são viajantes, missionários, ou governantes designados para ficarem no Brasil por certo tempo. Eles são movidos por projetos colonizadores mais voltados para a exploração da terra e conversão do índio que para a construção de uma sociedade com infra-estrutura que garanta sua permanência na terra. Por sua vez, os colonos ingleses que registram seu contato com o Novo Mundo não têm a intenção de voltar à Inglaterra para lá viver. Portanto, é para eles de vital importância assegurar a posse da terra e a demarcação dos limites de seu território. Para SEED (1999:32)

Além da casa, outro tipo de objeto físico também criava direitos semelhantes de posse e propriedade. Fixando um limite, como uma sebe ao redor dos campos, e empreendendo algum tipo de atividade que demonstrasse o uso (ou a intenção de usar, ou seja, limpar a terra), qualquer pessoa podia estabelecer um direito legal à terra aparentemente sem utilização. Como com a casa, a atividade na terra, e não permissões, cerimônias ou declarações por escrito, criava a propriedade. O objeto comum – casa, cerca ou outro marcador de divisa – significava propriedade.

Entendemos, portanto, a referência feita no *Mayflower Compact* à realização da viagem à América para plantar uma colônia, pois o uso do verbo ‘plantar’ remete a um sentido metafórico, podendo significar ‘iniciar um empreendimento’; porém, ‘plantar’ possui também um sentido literal, de ‘fincar na terra ou cultivar’ para comprovar a posse efetiva, que é assim descrita por SEED (1999:41):

O conteúdo da expressão ‘tomar posse efetiva’ foi elaborado por John Cotton em 1630. Consistia num princípio de lei natural, escreveu ele, que ‘num solo desocupado, aquele que toma posse dele, e nele assenta cultura e criação [husbandry], torna-se seu de direito. ‘Assentar cultura’ não se referia à língua ou a leis de conduta, como pode acontecer hoje. Tinha um sentido bem diferente: plantar e criar animais domésticos, ‘criação’ [“husbandry”], cuidar da criação de animais, cultivar plantas e frutas, plantar o jardim.



Ao chegar na América, o inglês, habituado a ler a ocupação e posse de um espaço em função do seu cultivo, depara-se com uma tábula rasa, aparentemente sem dono, esperando para ser habitada e cultivada. Como já mencionamos anteriormente, BOSI (1992:11-12) aponta a origem comum dos verbos morar, cultivar e colonizar; nenhuma outra cerimônia de posse parece-nos encenar tão bem esta relação quanto a inglesa, que vincula *morar a plantar um jardim ou cultivar a terra* e, por extensão, *dominá-la*. Como a relação do índio com a terra não é de domínio, nem suas práticas culturais se assemelham àquelas que asseguram a propriedade ao europeu, o colono inglês não reconhece a legitimidade da posse de terras pelo índio. Assim como o índio brasileiro é construído pela negação, por carecer de rei, lei e fé (elementos aos quais o português associa a civilização), o índio norte-americano é construído pela negação, ao carecer de práticas como cercamento, criação de gado e ovelhas e construção de casas fixas. SEED (1999: 49-50) comenta:

Em contraste com as práticas familiares de cercamento, construções de cercas e criação de ovelhas, as práticas dos índios eram descritas por um acúmulo de negativas. ‘E quanto aos nativos da Nova Inglaterra’, escreveu John Winthrop, ‘eles *não* cercam terras *nem* têm uma habitação fixa, *nem* domesticam gado para com ele melhorar sua terra’ (grifo meu). A frase acumula as deficiências dos nativos [...]. Não tendo uma habitação fixa (aldeias inglesas permanentes), animais domésticos nem cercas, os índios (argumentavam Winthrop e outros puritanos) não instituíam pleno domínio sobre suas terras: ‘E assim [esses nativos] têm apenas um direito natural a essas terras’, ou seja, um direito que poderia ser extinguido com a chegada daqueles que tinham um direito civil estabelecido pela ação evidente da melhoria – construir cercas, plantar jardins e erigir casas -, os sinais ingleses de posse.

Sob a perspectiva eurocêntrica, o índio nada faz para melhorar a terra, pois não confina seus terrenos a um espaço demarcado por cercas, não constrói uma barreira física entre o selvagem e o cultivado, nem ergue edificações duradouras. Movidos por essas ações, que manifestam a ideologia colonizadora inglesa, e pelos princípios da doutrina puritana, os autores do período colonial americano expressam sua relação com o Novo Mundo e com o índio norte-americano. Seleccionamos, então, para nossa análise da construção da imagem do índio pelo olhar do outro, trechos das obras *Of Plymouth Plantation*, de William Bradford e *A narrative of her captivity*, de

Mary Rowlandson, do século XVII. Contudo, a escritura de cunho puritano não é a única que faz referência à relação entre índios e europeus e, por isso, optamos por comentar também sobre passagens da obra *The history of the dividing line*, de William Byrd, autor nascido na Virginia e interessado mais na investigação científica do mundo que no auto-exame espiritual próprio do puritanismo.

*Of Plymouth Plantation* é a obra mais representativa do período colonial norte-americano sobre a chegada dos peregrinos à América e a fundação da colônia de Plymouth. O texto de Bradford é um diário, escrito entre 1630 e 1647, que descreve a partida da Europa e os motivos que levam os colonos a deixá-la, a viagem através do Atlântico, a chegada à América, a fundação e o crescimento da colônia de Plymouth, da qual Bradford foi governador, eleito 30 vezes para o cargo. A obra *Of Plymouth Plantation* não foi escrita para publicação imediata, como discurso persuasivo para motivar mais colonos para virem à América; o público-alvo de Bradford é a posteridade, que recebe o testemunho e a interpretação de uma travessia que simboliza o início da construção do mito do sonho americano e da realização de um destino assegurado pela Providência Divina. Além disso, o texto marca o início das relações entre brancos e índios na América do Norte por meio de um tratado, o primeiro de inúmeros que configuram a aproximação e a distância inter-cultural naquela região.

Como o próprio título sugere, *Of Plymouth Plantation* remete à ideologia de posse inglesa pelo uso da palavra *plantation*, que significa tanto terreno cultivado quanto estabelecimento ou colonização. A ênfase colocada pelos peregrinos na construção de uma habitação é percebida na descrição de BRADFORD (1993:15) no momento em que o navio é ancorado e um grupo é destacado para explorar a região próxima e escolher o melhor lugar para se estabelecerem: “Tendo chegado a Cape Cod no décimo primeiro dia de novembro, e a necessidade os impulsionando para selecionaram lugar para habitação [...] alguns deles se ofereceram para ir à terra e descobrir os lugares mais

próximos [...]”(tradução minha)<sup>11</sup>. Tão logo aportam, os peregrinos investigam o lugar, mas sua primeira preocupação volta-se para construir um assentamento que possa não só proteger os colonos das intempéries do inverno do hemisfério norte, mas também representar politicamente seu estabelecimento no Novo Mundo.

Em sua primeira avaliação do terreno, os peregrinos não estão sozinhos; eles são acompanhados pelos índios, descritos por Bradford em seu diário como *savages*, “selvagens”. O termo *savage*, no contexto inglês, aproxima-se da palavra *wild*, que, segundo SEED (1999:38-39) “[...] em seu sentido mais amplo significa tudo o que não é refreado – pessoas, sentimentos, animais, plantas. Aplicado a um animal, o termo significava ‘não domado nem domesticado’; [...] O par de termos *wild/cultivated* [*selvagem/cultivado*] significava assim uma diferença crítica entre o selvagem (incontrolado) e o civilizado”. Desse modo, enquanto a construção do selvagem brasileiro é formulada pela nudez, pelo canibalismo, pela agressividade e animalização, a invenção do selvagem norte-americano se deve a sua não vinculação ao padrão cultural inglês do século XVII de auto-controle e domínio do mundo. Além disso, segundo OLIVEIRA (2000:141), “Ao definir o índio como selvagem já estaria decretado o seu destino. Era o estágio atrasado que deveria ser superado pelo americano branco. Era o avanço inevitável do mais baixo para o mais alto, do mais simples para o mais complexo”.

No capítulo 11 de *Of Plymouth Plantation*, Bradford documenta como se implanta na América uma ação colonizadora diretamente dirigida ao controle do índio, ao registrar um tratado que dispõe as normas que os índios devem seguir para que haja paz. Porém, mais do que assegurar a paz entre diferentes culturas, o tratado afirma a

---

<sup>11</sup> “[1620] Being thus arrived at Cape Cod the 11th of November, and necessity calling them to look out a place for habitation [...] a few of them tendered themselves to go by land and discover those nearest places [...]”. (BRADFORD, W. *Of Plymouth Plantation*. In: ANDERSON, R. et al. *Elements of literature*. 5<sup>th</sup> course: literature of the United States. Austin: Harcourt Brace Jovanovich, 1993, p.15)

autoridade colonial fundamentada no registro escrito. O discurso do tratado sugere o início de uma relação baseada no controle da conduta dos índios e na dominação a ser exercida pelo branco não só sobre todos os índios, mas também sobre seus chefes:

Tendo sido dispensado [Squanto], após algum entretenimento e presentes, um pouco depois ele voltou, e mais cinco vieram com ele, e trouxeram todas as ferramentas roubadas antes, e prepararam a chegada de seu grande Sachem, chamado Massasoit. [...] Com ele, depois de um entretenimento amigável e a entrega a ele de presentes, eles fizeram a paz (que tem continuado por 24 anos) nestes termos:

1. Que nem ele nem algum outro dos seus irá ferir ou maltratar qualquer uma daquelas pessoas.
2. Que se algum dos seus ferir alguma daquelas pessoas, ele deve enviar o transgressor, para que eles possam puni-lo.
3. Que se qualquer coisa for tomada de qualquer uma daquelas pessoas, ele deve fazer com que o objeto seja devolvido; e eles farão o mesmo com os objetos dos seus.
4. Se qualquer um fizer guerra contra ele, eles irão em seu auxílio; se qualquer um fizer guerra contra eles, ele deverá auxiliá-los.
5. Ele deve avisar seus vizinhos aliados deste termo, para que eles não os agridam, mas possam também ser incluídos nas condições de paz.
6. Que quando seus homens vierem até aquelas pessoas, eles devem deixar seus arcos e flechas para trás. (BRADFORD, 1993:19-20) (tradução minha)<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> “Being, after some time of entertainment and gifts, dismissed, a while after he came again, and five more with him, and they brought again all the tools that were stolen away before, and made way for the coming of their great Sachem, called Massasoit. [...] With whom, after friendly entertainment and some gifts given him, they made a peace with him (which hath now continued this 24 years) in these terms:

1. That neither he nor any of his should injure or do hurt to any of their people.
2. That if any of his did hurt to any of theirs, he should send the offender, that they might punish him.
3. That if anything were taken away from any of theirs, he should cause it to be restored; and they should do the like to his.
4. If any did unjustly war against him, they would aid him; if any did war against them, he should aid them.
5. He should send to his neighbors confederates to certify them of this, that they might not wrong them, but might be likewise comprised in the conditions of peace.
6. That when their men came to them, they should leave their bows and arrows behind them.” (BRADFORD, W. Of Plymouth Plantation. In: ANDERSON, Robert et al. *Elements of literature*. Fifth course: literature of the United States. Austin: Harcourt Brace Jovanovich, 1993, p. 19-20)

Embora os artigos 3 e 4 do tratado possam sugerir reciprocidade de ações, o que o tratado propõe é uma imposição unilateral de regras de comportamento que devem ser obedecidas pelos índios chefiados por Massasoit, e por ele mesmo, devem ser asseguradas pelo próprio chefe e repassadas a outras nações indígenas aliadas. O uso recorrente do verbo modal *should* indica que os itens do tratado devem ser seguidos, pois *should* sinaliza, segundo HEWINGS (1999:34), “obligation” (obrigação moral), “responsibility” (responsabilidade), “duty” (dever) e “expectation” (expectativa). Os puritanos de Plymouth criam, pelo discurso do tratado, normas relativas à vida em sociedade segundo critérios ocidentais de obediência, cumprimento de deveres e obrigações morais, além de produzirem a expectativa de que tais normas serão respeitadas.

Entre os artigos do tratado, notamos que o primeiro determina que nenhum índio deve ferir as pessoas da colônia. Na sequência, é exigido que, caso algum índio transgrida a primeira norma, ele seja entregue à autoridade da colônia para que esta decida sua punição. O primeiro artigo, certamente, visa a garantir a sobrevivência dos colonos mediante a não agressão por parte dos índios; o segundo artigo submete o índio transgressor à punição, não por seus pares, mas pelo colonizador. No entanto, não há reciprocidade, pois o tratado não visa a proteger o índio da agressão do colono nem submete o colono à qualquer forma de punição que o sistema sócio-cultural indígena possa determinar. Dessa forma, não só a cultura indígena é ignorada, mas apagada, e o índio, que é caracterizado como intruso e criminoso em potencial, deve se sujeitar à interpretação da lei criada pelo europeu e à aplicação da punição que o colono considerar apropriada.

O último artigo do tratado determina que, no caso dos índios virem até os colonos, os primeiros devem vir desarmados. Mais uma vez, o colono se coloca numa posição de poder e determina que o índio se apresente diante dele despojado de armas de defesa ou ataque; contudo, ao colono não se pede que deixe suas armas para aproximar-se do índio.

O discurso desse tratado demonstra que pode haver paz entre colonos e índios, desde que estes se submetam ao poder daqueles, pois não há escolha. A paz depende da subserviência unilateral do índio ao colonizador.

O tratado é respeitado pelos índios até a morte de Massasoit e transferência de poder ao seu filho Metacomet, também conhecido como King Philip. Com o passar do tempo, as terras indígenas são invadidas e os índios são cada vez mais forçados a viver em espaços restritos. Como propõe ANDERSON et al (1993:23), “[...] embora os índios tenham vendido sua terra, eles não aceitavam a situação de não mais poder nela caçar. Para eles, “vender” significava vender o direito de compartilhar a terra com os compradores, não vender a exclusividade da propriedade”. (tradução minha)<sup>13</sup>

Após um incidente, envolvendo a morte de um índio, por seu próprio povo, por passar informações aos brancos, e o julgamento e morte dos assassinos pelos puritanos, a guerra entre brancos e índios irrompe na Nova Inglaterra. Uma das personagens nela envolvida é Mary Rowlandson (c.1636-c.1678), esposa do pastor da igreja de Lancaster, levada prisioneira - juntamente com três filhos - por um grupo de índios que desejam trocar reféns por resgate em dinheiro. Rowlandson fica prisioneira por cerca de 11 semanas e registra sua experiência em um texto intitulado *The Sovereignty and Goodness of God, Together with the Faithfulness of His Promises Displayed: Being a Narrative of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson*.

---

<sup>13</sup> “And although the natives had sold the land, they rejected the condition that they could no longer hunt on it. To them, “selling” meant selling the right to share the land with the buyers, not selling its exclusive ownership.” (ANDERSON, Robert et al. *Elements of literature*. Fifth course: literature of the United States. Austin: Harcourt Brace Jovanovich, 1993, p. 23)

A produção literária dos puritanos envolve a escrita de textos de introspecção, na forma de diários, além de sermões e narrativas que são vistas como alegorias representando a expiação de pecados e a redenção pela intervenção da graça divina. A narrativa da captura de Rowlandson pelos índios enquadra-se nesta última categoria, mas além de tratar da fé puritana na Divina Providência, seu texto traz a perspectiva de uma mulher que constrói a representação dos índios, seus raptos, a partir de uma convivência que lhe é imposta.

No início de sua narrativa, ROWLANDSON (1993:24) não deixa de descrever o índio como o selvagem impiedoso que, além de raptá-la e a seus filhos, ainda lhes causa ferimentos que levam uma criança de 6 anos à morte:

Ao alvorecer, eles se prepararam para prosseguir. Um dos índios montou em um cavalo, e eles me colocaram sentada atrás dele, com meu pobre bebê doente no meu colo. [...] Neste dia, à tarde [...] chegamos ao lugar por eles pretendido, uma cidade indígena chamada Wenimesset, ao norte de Quabaug. ... Eu fiquei sentada sozinha com uma criança ferida nos braços, que gemia noite e dia, nada tendo para reanimá-la, mas em vez disso, às vezes um índio vinha me dizer 'seu dono vai dar uma paulada na cabeça de seu filho' [...]. (tradução minha)<sup>14</sup>

Percebemos que o discurso de Rowlandson constrói uma representação do índio vingativo e cruel, que captura mulheres e crianças, as tortura e leva à morte. Este tipo de representação torna-se recorrente nos discursos sobre o índio norte-americano, contribuindo para deteriorar ainda mais as relações entre colonizadores e índios.

---

<sup>14</sup> "The morning being come, they prepared to go on their way. One of the Indians got up upon a horse, and they set me up behind him, with my poor sick babe in my lap. [...] This day in the afternoon [...] we came to the place where they intended, viz., an Indian town, called Wenimesset, northward of Quabaug. ... I sat much alone with a poor wounded child in my lap, which moaned night and day, having nothing to revive her body or cheer the spirits of her, but instead of that, sometimes one Indian would come and tell me one hour that 'your master will knock your child in the head' [...]" ROWLANDSON, M. A narrative of her captivity. In: ANDERSON, Robert et al. *Elements of literature*. Fifth course: literature of the United States. Austin: Harcourt Brace Jovanovich, 1993, p. 24)

Contudo, Rowlandson registra em seu texto a maneira como um de seus captores lhe oferece uma Bíblia, embora ela agradeça à Providência Divina pelo envio da Bíblia em seu momento de aflição. ROWLANDSON (1993:29) escreve também sobre o fato de receber abrigo e comida de índios com os quais não convive, mas que compartilham o que têm com uma estranha: “Numa noite muito fria, eu não pude encontrar nenhum lugar para me sentar diante do fogo. Eu saí e não sabia o que fazer, mas entrei em outro *wigwam*, onde eles estavam sentados ao redor do fogo, mas a índia colocou uma pele para mim, e fez sinal para que me sentasse, e me ofereceu alguns amendoins, e mandou que eu viesse outra vez; [...]”.(tradução minha)<sup>15</sup>

Apesar da inclusão, no texto de Rowlandson, de descrições que humanizam um pouco a imagem que o europeu tem do índio, sua representação por características negativas ainda é a mais marcante e duradoura no imaginário norte-americano colonial. O índio é construído pelo colono inglês com base na ideologia calvinista, segundo a qual Deus determina que algumas pessoas estão destinadas à salvação, enquanto outras estão irremediavelmente condenadas. MOOG (1985:59) afirma que

Segundo a Igreja, cada um é livre de escolher entre o bem e o mal, para ser julgado, afinal, segundo suas obras, pois, como já dizia D. Quixote, católico e cavaleiro andante, ‘cada uno es hijo de sus obras’. Segundo Calvino não há tal. Deus escolhe os seus preferidos completamente à revelia de suas obras e dos seus méritos humanos. Alguns vêm predestinados à salvação. São os eleitos. Os demais estão consignados à danação eterna, ‘por um justo e irrepreensível, embora incompreensível julgamento’. [...] Para o protestante calvinista a fraternidade é irrealizável, porque o mundo está desde sempre dividido entre eleitos e condenados, entre puros e pecadores, cabendo aos eleitos e puros descobrir os sinais da condenação e segregar ou eliminar os condenados.

---

<sup>15</sup> “One bitter cold day I could find no room to sit down before the fire. I went out and could not tell what to do, but I went in to another wigwam, where they were also sitting round the fire, but the squaw laid a skin for me, and bid me sit down, and gave me some groundnuts, and bade me come again; [...]” (ROWLANDSON, M. A narrative of her captivity. In: ANDERSON, Robert et al. *Elements of literature*. Fifth course: literature of the United States. Austin: Harcourt Brace Jovanovich, 1993, p. 29)



Segundo os parâmetros da ideologia calvinista, o colono inglês lê sinais na cultura indígena e na sua relação com o índio que o levam a caracterizar o nativo como condenado à danação e, portanto, este é segregado ou eliminado pela cultura dominante.

Não podemos deixar de comentar, no entanto, que além da ideologia calvinista, há também interesses políticos e econômicos motivando a representação do índio como uma ameaça, no intuito de expandir territórios e explorar riquezas nativas. No jardim construído pelo colonizador, não há lugar para o índio, a menos que este ocupe o lugar da serpente, que na ideologia cristã está vinculada ao mal e ao pecado. Já, para Jonas Michaëlius (apud KARNAL, 2003:54), os índios são “[...] incivilizados e estúpidos, como estacas de jardim [...]”, o que pode sugerir, em uma conotação negativa, que o colono pode dele dispor como lhe aprouver, removendo-o quando deixa de ser um objeto-valor ou quando transforma-se em um obstáculo.

A remoção do índio norte-americano de seus locais de habitação ou mesmo seu extermínio encontra justificativa na ausência de exploração do solo ou na falta de demarcação de territórios, como já comentamos. Como afirma FERNÁNDEZ-ARMESTO (2003:86)

As colônias inglesas dependiam da importação de mão-de-obra – contratada ou escrava – e podia se dar ao luxo de massacrar seus índios ou afugentá-los para o oeste. Eles possuíam uma ideologia de extermínio ao alcance das mãos. [...] Pessoas que não exploravam suas terras ou não as delimitavam mereciam perdê-las. A posse verdadeira é legitimada somente pela cerca ou pela marca do arado. Os índios nas áreas de ocupação britânica eram pobres demais para se cobrar tributo. Era mais barato desapropriar suas terras e substituí-los pelos fazendeiros brancos ou pelos escravos negros. (tradução minha)<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> “The English colonies relied on imported labor- indentured or enslaved – and so could afford to massacre their Indians or drive them westward. They had a ready-made ideology of extermination. [...] People who left their land underexploited or unenclosed deserved to lose it. True tenure was proved only by the line of the fence or the marks of the plow. Indians in British areas of expansion were too poor to be worth exploiting for tribute. It was more economical to dispossess them and replace them with white farmers or black slaves”. (FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. *The Americas: a hemispheric history*. New York: Modern Library, 2003, p. 86)

A tensão entre índios e brancos cresce, no final do século XVII, na América do Norte. Em 1637, a nação dos Pequot (ou Pequod) é exterminada e, em 1675, Nathaniel Bacon inicia uma guerra na Virginia com o propósito, segundo FERNÁNDEZ-ARMESTO (2003:87), de “[...] destruir todos os índios, amigáveis e hostis igualmente”. (tradução minha)<sup>17</sup>. Um ano antes desta iniciativa, nasce William Byrd, filho de um rico dono de terras e comerciante. Com uma formação diferente de seus compatriotas da Nova Inglaterra, Byrd demonstra grande interesse pelo mundo natural, pelas ciências e pelo teatro, abolido pelos puritanos por ser imoral. Embora passe metade de sua vida na Inglaterra, em 1728 Byrd participa de uma expedição pela região da fronteira entre a Virginia e a Carolina do Norte, da qual resulta a obra *The history of the dividing line*. Em seu texto, Byrd inclui não só uma história da colonização da Virginia, mas também trata da questão indígena e das relações interculturais. No capítulo intitulado “Intermarriage” (Casamento inter-racial), BYRD (1993:55-56) descreve o índio norte-americano:

Os índios são geralmente altos e de boas proporções, o que pode compensar a cor escura de sua pele. Acrescente-se a isso que eles são saudáveis e fortes, com constituições não manchadas pela lascívia e nem enfraquecidas pela luxúria. Além disso, considerando-se os costumes e tudo mais, eu não acredito que os índios fossem mais bárbaros que os primeiros aventureiros, que, se tivessem sido bons cristãos, teriam feito a caridade de seguir este método único de converter os nativos à cristandade. Afinal de contas, uma pessoa de grande amor e alegria é o missionário mais persuasivo que pode ser enviado a estes ou quaisquer outros infiéis. (tradução minha)<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> “[...] a settler malcontent, Nathaniel Bacon, launched war in Virginia in 1675 with the explicit aim of destroying all Indians, friendly and hostile.” (FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. *The Americas: a hemispheric history*. New York: Modern Library, 2003, p. 87)

<sup>18</sup> “The Indians are generally tall and well proportioned, which may make full amends for the darkness of their complexions. Add to this that they are healthy and strong, with constitutions untainted by lewdness and not enfeebled by luxury. I cannot think the Indians were much greater heathens than the first adventurers, who, had they been good Christians, would have had the charity to take this only method of converting the natives to Christianity. For after all that can be said, a sprightly lover is the most prevailing missionary that can be sent among these or any other infidels.” (BYRD, William. *The history of the dividing line*. In: ANDERSON, Robert et al. *Elements of literature*. Fifth course: literature of the United States. Austin: Harcourt Brace Jovanovich, 1993, p. 55-56)

Apesar de o discurso de Byrd revelar preconceito racial, pois o narrador vê na robustez indígena uma compensação para a cor escura da pele do nativo, ao descrevê-lo, Byrd valoriza seus atributos físicos, caracterizando-o como de boas proporções, o que lembra a descrição do índio brasileiro por Léry. Lembrando também o discurso do cronista francês, o texto de Byrd aproxima o *outro* do *mesmo* ao indicar que a barbárie pertence tanto à cultura do Velho quanto do Novo Mundo e, embora não seja missionário, Byrd critica o fato de não haver preocupação com a conversão dos nativos e comenta que o europeu poderia, como bom cristão, realizar tal tarefa. Apesar dessas aproximações com a representação do índio brasileiro, o nativo norte-americano não é descrito por Byrd como lascivo, característica recorrente nas descrições principalmente das brasileiras. Ao contrastarmos as descrições do índio brasileiro com as do norte-americano, parece-nos que enquanto um é construído como elemento exótico por sua nudez, lascívia e canibalismo, o outro é representado principalmente por sua pigmentação (peles-vermelhas) e agressividade.

Em outra passagem, Byrd trata da questão do casamento inter-racial e menciona que alianças com os índios através de casamentos entre colonos e índias poderia ter evitado muitos conflitos:

Além disso, os pobres índios teriam tido menos razões para se queixar do fato dos ingleses tomarem suas terras se eles as tivessem recebido pelo casamento com suas filhas. Se tais laços tivessem sido contraídos no início, quanto derramamento de sangue não teria sido prevenido e quão populoso não seria o país, e, conseqüentemente, quão notável! Nem seria a cor da pele razão para vergonha hoje em dia, pois se um mouro pode ficar branco após três gerações, certamente um índio pode ser alvejado. (tradução minha)<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> “Besides, the poor Indians would have had less reason to complain that the English took away their land if they had received it by way of a portion with their daughters. Had such affinities been contracted in the beginning, how much bloodshed had been prevented and how populous would the country have been, and, consequently, how considerable! Nor would the shade of the skin have been any reproach at this day, for if a Moor may be washed white in three generations, surely an Indian might have been blanched”. (BYRD, William. The history of the dividing line. In: ANDERSON, Robert et al. *Elements of literature*. Fifth course: literature of the United States. Austin: Harcourt Brace Jovanovich, 1993, p. 56)

Embora Byrd pareça favorecer a integração das raças, na passagem mencionada, percebemos em seu discurso uma preocupação política e racial: por um lado, os ingleses teriam as terras dos índios, mas sem derramamento de sangue; por outro, a miscigenação conduziria a um branqueamento dos índios, o que as entrelinhas do texto levam a ver como uma melhoria na raça. Assim, enquanto a defesa de Byrd dos casamentos inter-raciais poderia sugerir a integração entre brancos e índios, seu discurso na verdade vem a afastá-los ainda mais. Sobre a relação dos ingleses com outros povos, MOOG (1985:64) escreve:

[...] não travaram os anglo-saxões nenhum contato com civilizações mais avançadas provenientes de povos de pigmento mais escuro. A primeira vez que o anglo-saxão entra em contato mais demorado com povos mais escuros, é precisamente no Novo Mundo, não antes. Além de não encontrar deste lado do Atlântico uma civilização superior à sua, mas tribos nômades em atrasadíssimo estágio de cultura, muitas das quais ainda no período da pedra lascada, vinha o anglo-saxão acompanhado da mulher e dos filhos e da comunidade, o que em muito havia de reduzir o impulso dionisíaco que o impelisse no sentido da índia e, mais tarde, no da escrava africana.

Os textos de Byrd e de Moog<sup>20</sup> embora distantes no tempo, revelam uma visão etnocêntrica do nativo segundo a qual a diferença é vista como inferioridade. Assim, Moog tenta justificar o distanciamento inglês dos índios pelo “atraso” cultural dos povos nativos da América, “ainda no período da pedra lascada”. A superioridade da civilização européia, ou inglesa, parece ser evidenciada no texto de Moog não só com relação às civilizações americanas, mas também àquelas “de pigmento escuro” com as quais os ingleses travaram relações em outras partes do mundo. Já o texto de Byrd demonstra o pré-conceito construído por colonizadores ingleses com relação aos índios com base no que julgavam ser uma civilização avançada e na pigmentação que acompanha essa civilização.

---

<sup>20</sup> Devido à descrição que Moog faz do colono inglês, acreditamos ser necessário esclarecer que a ideologia calvinista prevaleceu nas colônias norte-americanas da Nova Inglaterra, não nas outras, e somente passou a figurar como parte do mito fundador da nação americana no século XIX.

A visão do colono inglês é, em geral, de distanciamento do índio, quer isso aconteça por sua pigmentação, seus costumes, ou classificação como condenado à danação eterna. Compreendemos então, a não realização do casamento de Pocahontas com o Capitão John Smith, na história mais romantizada da relação entre índios e brancos e que, provavelmente, não constitui relato histórico de fatos, mas uma ficcionalização de eventos narrados na obra *True travels, adventures and observations of Captain John Smith*. Smith chega à América em 1607 e, durante uma expedição para procurar alimentos, é capturado por índios. Porém, quando está para ser executado, Pocahontas intervém e o salva pois, como afirma MOOG (1985:66), “[...] prevalecia entre os peles-vermelhas o direito de as princesas reivindicarem para si a vida dos prisioneiros”. Pocahontas desenvolve um relacionamento cordial com Smith e leva comida e peles de animais ao povoado, em companhia de outros índios, para trocar por ferramentas usadas pelos colonos. A história dos dois, contudo, não é de aproximação, mas de separação: Smith retorna à Inglaterra para tratar de ferimentos causados por uma explosão e, quando os conflitos entre brancos e índios aumentam, Pocahontas é raptada por Samuel Argall para que seja trocada por colonos aprisionados pelos índios. Ela passa quase um ano como prisioneira, com relativa liberdade no acampamento inglês, é educada na fé cristã, rebatizada com o nome de Rebecca e conhece John Rolfe, um plantador de tabaco da região. Em uma tentativa de assegurar a paz com os índios, Rolfe casa-se com Pocahontas, pelo bem da colônia, pela glória de Deus e pela salvação de sua alma. Pocahontas então muda-se para a Inglaterra, onde morre em 1617, aos 21 anos.

A história de Pocahontas passa ao imaginário ocidental como uma narrativa do amor e devoção da princesa índia ao colono inglês. Contudo, a ficcionalização da história de Pocahontas constrói mais uma vez a imagem do índio submisso, que reconhece e admira a superioridade do europeu.

Portanto, embora não deixe de haver ambigüidade discursiva na construção da identidade do nativo norte-americano por parte do colonizador - o que percebemos, por exemplo, no discurso de Rowlandson - o índio é inventado, principalmente, como um anti-valor a ser subjugado, afastado ou exterminado. O índio é lido pelo colono inglês sob perspectivas que o consideram inferior (racial e culturalmente), condenado (por não estar predestinado à salvação), e selvagem. Assim, sob a égide da ideologia de ocupação inglesa e das convicções puritanas, o colono europeu faz uma tradução domesticadora do índio. A inserção de vocábulos indígenas nos textos coloniais, tais como *Sachem* e *wigwam*, pode sugerir que também existem elementos estrangeirizadores que introduzem a cultura e língua indígena no discurso europeu. No entanto, a utilização de palavras nativas por parte do inglês remete à construção da diferença e não à valorização da cultura do outro. São inúmeros os vocábulos indígenas que designam pontos geográficos na América; contudo, segundo SEED (1999:263), “Os governantes ingleses desconsideravam a designação como uma reivindicação legítima, o que trouxe o irônico resultado de eles terem mantido um número considerável de nomes indígenas, simplesmente porque, para eles, a denominação não era crucial no estabelecimento da autoridade colonial”. Paradoxalmente, o inglês usa palavras de línguas indígenas para designar o território do qual está tomando posse, transferindo-o para o domínio do colonizador.

A representação negativa do índio - como obstáculo e ameaça, ou como sem fé, sem lei, sem rei - favorece a ação política de afirmação da autoridade colonial. Assim, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, apesar das diferenças culturais entre os diversos povos colonizadores, projetos centrados em ideologias religiosas e políticas regem construções discursivas que conduzem à inferiorização e submissão do nativo perante o europeu. Tal constructo sofrerá alterações no período romântico da literatura dos dois países, no qual a voz que se sobressai na representação do índio ainda é ideologicamente européia.

### 3.4 O OLHAR ROMÂNTICO

Enquanto os primeiros séculos da presença européia no Novo Mundo visam à legitimação da posse e ocupação do continente americano, os séculos XVIII e XIX relacionam-se à ampliação do território ocupado. Nesse sentido, no Brasil e nos Estados Unidos, movimentos de expansão para o interior e para o oeste por bandeirantes e pioneiros, respectivamente, intensificam os conflitos entre colonizadores e índios. Em contrapartida, no século XIX, o índio transforma-se em personagem adequado para a construção da identidade nacional. A partir da invenção de um passado mítico, escritores do período romântico brasileiro, como Gonçalves Dias e José de Alencar, e norte-americanos, como Washington Irving e James Fenimore Cooper, aproveitam o mito do bom selvagem para refletir ideais nacionalistas, idealizar a natureza e criticar a civilização.

No Brasil, na época dos descobrimentos, os projetos coloniais envolvem a conquista de novas terras para o império português e a divulgação da fé cristã. Contudo, com a criação das bandeiras com o intuito de explorar as riquezas do interior do país, fé e império, jesuíta e bandeirante, entram em conflito. Segundo MOOG (1985:162), “Ao cabo, porém, triunfaria o bandeirante, ajudado pelas manobras da Corte, sempre mais interessada em dilatar o Império do que em propagar a Fé”. Os bandeirantes, representados no imaginário nacional como desbravadores de regiões inexploradas e conquistadores de novos espaços para a fundação de vilas e cidades, em sua exploração das riquezas da terra, conduzem ao despovoamento do Brasil, pois, como afirma Capistrano de Abreu (apud MOOG, 1985, 91), “[...] as bandeiras [...] concorreram antes para despovoar que para povoar nossa terra, trazendo índios dos lugares que habitavam, causando sua morte em grande número, ora nos assaltos às aldeias e aldeamentos, ora com os maus tratos infligidos em viagens, ora, terminadas estas, pelas epidemias fatais constantes aqui e alhures, apenas os silvícolas entram em contato com os civilizados”.

Por sua vez, na América do Norte, o pioneiro é exaltado por seu espírito de aventura na expansão de novas fronteiras para o cultivo e exploração da terra. Para OLIVEIRA (2000:128)

O mito da fronteira é, assim, um dos mitos nacionais criados na história americana dos séculos XVII até o XX. A idéia de chegada à terra prometida, um Novo Mundo, além da crença de ser um povo escolhido povoam o imaginário norte-americano. A história deste povo é representada como a história de sucessos do homem branco, anglo-saxão e protestante. Os excluídos desta ‘história’ foram, durante muito tempo, os índios e os negros já que não se encaixavam em nenhum dos papéis honrosos desta trama.

De acordo com Turner (apud WEGNER, 2000:98), nos Estados Unidos, a noção de *fronteira* é elaborada para significar “[...] uma linha entre *a terra povoada e a terra livre* ou ainda, *o ponto de encontro entre o civilizado e o primitivo*”. Parece-nos que o adjetivo *livre* confere ao pioneiro o direito de explorar o território mais ao oeste e instalar-se em qualquer área não demarcada pelo cultivo ou pelo cercamento. O pioneiro americano, homem comum, surge então como o representante dos ideais de liberdade, independência e trabalho, associados aos peregrinos ingleses, bem como da afirmação de um destino a ser cumprido. A expansão territorial norte-americana encontra sustentação ideológica na instituição de um *destino manifesto*, termo cunhado no século XIX por John L. O’Sullivan. Em artigo publicado em 1845 na edição de julho/agosto do *United States Magazine and Democratic Review*, O’Sullivan (apud MILLER e FAUX, 1997:66) escreve sobre “[...] a realização de nosso destino manifesto de expandir o continente atribuído pela Providência para o desenvolvimento livre dos milhões que se multiplicam anualmente”.(tradução minha)<sup>21</sup>. A marcha do pioneiro voltado para o futuro, que avança para o oeste, é retratada em uma pintura de John Gast intitulada “American Progress”(ver Figura 1), na qual uma mulher branca, cujo corpo preenche todo o centro da tela, conduz colonos em carroças e carruagens de

---

<sup>21</sup> “[...] it was ‘the fulfillment of our manifest destiny to overspread the continent allotted by Providence for the free development of our yearly expanding millions’”. (MILLER, Marilyn. FAUX, Marian (ed.) *The New York Public Library American history desk reference*. New York: Simon & Schuster, 1997, p. 66)



um lugar iluminado para outro obscurecido por uma nuvem; neste lado escuro, podemos notar a presença de alguns índios e animais selvagens, afugentados pela chegada do homem branco. De acordo com SCHILLING (2004:82)

Atrás deles [colonos], ao longe, vêem-se as cidades sendo construídas e a estrada de ferro chegando. O quadro, que se denominou *The spirit of the frontier / American progress*, “O espírito da fronteira / Progresso da América”, é bem representativo dos ideais do destino Manifesto. Cabia aos norte-americanos povoarem aquele continente enorme ainda avesso ao trato humano, à mão civilizadora do homem branco. A energia e a coragem deles eram entendidas como resultantes de uma missão. Sentiam-se encarregados, como se fossem movidos por forças sobrenaturais, de ocupar todas aquelas vastas extensões de Oeste para integrá-las ao grande corpo da União norte-americana. [...]

A ideologia do Destino Manifesto, largamente difundida pelos jornais daqueles tempos, nada mais era senão uma versão secularizada da idéia do Povo Eleito dirigindo-se para a Terra Prometida, tão a gosto dos puritanos que haviam começado a desembarcar na América no século 17, e que passou a servir como justificativa para que a imensa área que chegava até a costa do Pacífico fosse colonizada por eles.

A crença no destino manifesto legitima ações de cunho político e econômico dirigidas à ocupação, exploração e cultivo de novas terras mediante a transferência ou o extermínio dos povos nativos. Certo de que a Providência Divina o conduz, o pioneiro, com seu espírito empreendedor, está em movimento, transformando a natureza e ampliando o alcance da civilização ocidental.

Enquanto isso ocorre, no entanto, a própria civilização é alvo de críticas por autores transcendentalistas e românticos. Embora a natureza seja vista, nos primeiros séculos da colonização inglesa, como espaço a ser controlado ou cultivado, atributos positivos são agregados a sua representação, bem como à do índio, no século XIX. Ambos, natureza e nativo são, então, mitificados pela literatura nacional brasileira e norte-americana. Segundo OLIVEIRA (2000:118-119)

Em meados do século XIX, desenvolve-se e espalha-se a crença de que a natureza se opõe à civilização, e a virtude e a dignidade estão do lado da natureza. O romantismo e as idéias do transcendentalismo norte-americano se juntaram para produzir um movimento de defesa da natureza que estava se deteriorando rapidamente. Artistas e intelectuais se unem para representar a natureza, para realizar campanhas de defesa, de resistência contra a civilização que ameaçava o sublime isolamento e que fazia a América se tornar semelhante à Europa, o que era considerado altamente indesejável.

A idealização do elemento primitivo encontra sua expressão mais significativa na obra de Rousseau, que, ainda no século XVIII, divulga a idéia do ‘bom selvagem’. Em sua obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), Rousseau critica a sociedade vigente e se propõe a tratar dos dois tipos de desigualdade de que a espécie humana sofre: por um lado, a desigualdade natural ou física e, por outro, a desigualdade moral ou política. A primeira, segundo Rousseau, é estabelecida pela natureza; quanto à segunda, é determinada pela sociedade civilizada e suas convenções. Na introdução à obra, ROUSSEAU (2005:32) indica o propósito e o tema de seu texto: “De que, pois, se trata precisamente neste discurso? De marcar no progresso das coisas o momento em que, sucedendo o direito à violência, a natureza foi submetida à lei; explicar por que encadeamento de prodígios o forte pode resolver-se a servir o fraco, e o povo a procurar um repouso em idéia pelo preço de uma felicidade real”. Assim, na primeira parte da obra, Rousseau expõe as características do ser humano em “estado natural”; suas leituras de relatos de viagem, de textos de Montaigne, da *Utopia* de Thomas More e até mesmo de *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, podem ter contribuído na elaboração do selvagem aí descrito. Na segunda parte da obra, Rousseau apresenta uma crítica à sociedade européia fundamentada em convenções, na propriedade e na ganância. Para ROUSSEAU (2005:70-71),

[...] de livre e independente que era o homem outrora, ei-lo, por uma multidão de novas necessidades, submetido [...] a todos os seus semelhantes, dos quais se torna escravo em certo sentido, mesmo tornando-se seu senhor; rico, tem necessidade dos seus serviços, pobre, tem necessidade de seu auxílio; e a mediocridade não o põe em estado de passar sem eles. É preciso, pois, que procure sem cessar interessá-los por sua sorte, e fazer-lhes encontrar, de fato ou em aparência, o próprio proveito em trabalhar para o dele: isso o torna velhaco e artificioso com uns, imperioso e duro com outros, e o põe na necessidade de abusar de todos aqueles de que precisa, quando não pode se fazer temer, e quando não é do seu interesse servi-los utilmente. Enfim, a ambição devoradora, o ardor de fazer fortuna relativa [...], inspira a todos os homens uma negra tendência a se prejudicarem mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar o golpe com mais segurança, toma muitas vezes a máscara de benevolência; em uma palavra, concorrência e rivalidade de uma parte, e , de outra, oposição de interesses, e sempre o desejo oculto de tirar proveito à custa de outrem: todos estes males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente.

A passagem transcrita aponta para aspectos que, segundo o autor, caracterizam a sociedade européia e também a desqualificam; alguns destes aspectos já haviam sido criticados por Montaigne e Léry e considerados por eles atos de barbárie. Por outro lado, existe um mundo *natural* não corrompido pelos aspectos negativos que compõe a civilização. Este mundo é habitado por homens primitivos, assim descritos no texto de ROUSSEAU (2005:36):

Acostumados desde a infância às intempéries do ar e ao rigor das estações, exercitados no trabalho e forçados a defender, nus e sem armas, a sua vida e a sua presa contra os outros animais ferozes, ou a escapar da sua perseguição, os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável.: os filhos, trazendo ao mundo a excelente constituição dos pais e fortificando-a com os mesmos exercícios que a produziram, adquirem assim todo o vigor de que a espécie humana é capaz. A natureza faz precisamente com eles o que a lei de Esparta fazia com os filhos dos cidadãos: torna forte e robustos os que são bem constituídos e faz morrer todos os outros, divergindo nisso das nossas sociedades, em que o Estado, tornando os filhos onerosos aos pais, os mata indistintamente antes do nascimento.

A representação do homem primitivo pela nudez e ausência de armas, bem como sua animalização, remetem, certamente, a textos de viajantes pelas terras do Brasil. Contudo, enquanto cronistas do descobrimento vinculam aquilo que falta aos índios a um anti-valor, as carências mencionadas por Rousseau de vestimenta e armas parecem investir os índios de características que sugerem seu valor, por depender para sua defesa e ataque de sua agilidade e força. Por outro lado, o texto citado demonstra desinteresse do narrador pela menção às armas das quais os índios dispõem e que os diferenciam culturalmente. Ademais, parece-nos que Rousseau apresenta uma leitura européia da manutenção da robustez e força indígena; utilizando Esparta como referência, o filósofo sugere que assim como a lei determinava a sobrevivência dos mais fortes naquela região, uma lei natural faz com que apenas os mais resistentes permaneçam. Parece-nos que essa visão exclui do conhecimento europeu a prática indígena de eliminar as crianças com impedimentos físicos.

Em outra passagem de sua obra, ROUSSEAU (2005:43-44) constrói a identidade indígena por uma série de negações, o que lembra, mais uma vez, narrativas da colonização brasileira:

Sua imaginação nada lhe pinta; seu coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se tão facilmente à mão, e ele está tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar adquirir maiores, que não pode ter nem previdência nem curiosidade. [...] não tem o espírito de se admirar das maiores maravilhas; e não é nele que se deve procurar a filosofia de que o homem tem necessidade para saber observar, uma vez, o que viu todos os dias. Sua alma, que coisa alguma agita, entrega-se ao sentimento único de sua existência atual sem nenhuma idéia do futuro, por mais próximo que possa estar; e seus projetos, limitados como suas vistas, estendem-se apenas até ao fim do dia.

O *selvagem* de Rousseau é caracterizado pela falta de imaginação, conhecimento, ambição, reflexão filosófica e projetos para o futuro. Percebemos que o filósofo examina o homem primitivo sob o seu enquadramento de mundo e como este define conhecimento, filosofia ou criatividade. No entanto, a invenção de um selvagem destituído das necessidades que compõem a vida do homem civilizado parece já anunciar a crítica ao modelo social europeu que Rousseau apresenta na segunda parte de seu livro. Dessa forma, o índio, destituído das necessidades que conduzem à deterioração moral, surge como contraponto ao europeu corrompido. Para ROUSSEAU (2005:51-52), as carências do índio não significam que sua existência seja miserável, mas sim que vive em “estado de natureza”, o que o leva a elaborar o mito do *bom selvagem*:

Parece, à primeira vista, que os homens nesse estado [natural], não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral nem de deveres conhecidos, não podiam ser bons nem maus, nem tinham vícios nem virtudes, a menos que, tomando essas palavras em um sentido físico, se chamem vícios, no indivíduo, as qualidades que podem prejudicar a sua própria conservação, e virtudes as que podem contribuir para essa conservação. Nesse caso, seria preciso chamar de mais virtuoso aquele que menos resistisse aos simples impulsos da natureza. [...] Não vamos principalmente concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma idéia de bondade, o homem seja naturalmente mau; que seja vicioso, porque não conhece a virtude; [...] Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão, como o pretendem os nossos juriconsultos, impede-os também de abusar das suas faculdades, como ele próprio o pretende; de sorte que se poderia dizer que os selvagens não são maus, precisamente porque não sabem o que é bom. Com efeito, não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a calma das paixões e a ignorância do vício que os impedem de fazer mal [...].

Portanto, o homem primitivo elaborado por Rousseau segue os impulsos da natureza e suas ações visam à própria sobrevivência. O *bom selvagem* não está contaminado pelos vícios da civilização, desconhecendo os móveis que conduzem um homem a prejudicar outro. Parece-nos ser possível observar no texto de Rousseau um desdobramento do conceito de *selvagem* que se aproxima daquele concebido por Montaigne, ou seja, existem dois selvagens: um, *homem primitivo*, não corrompido pelo sistema social europeu, e outro, *homem civilizado*, selvagem em sua ambição desmedida e inveja.

A oposição entre natureza e civilização, bem como o mito do *bom selvagem*, exerce poderosa influência na produção literária do século XIX. Imersos em um projeto de construção da nacionalidade brasileira e norte-americana, escritores como José de Alencar e James Fenimore Cooper buscam uma temática americana, centrada na natureza e no homem primitivo, para constituir as literaturas nacionais de seus respectivos países. Contudo, o índio transformado em personagem da literatura romântica é idealizado de tal forma a congregar características de heróis e cavaleiros medievais, diferindo do índio histórico. OLIVEIRA (2000:83) afirma: “Como diz Katia Abud, o índio histórico foi derrotado, escravizado. O índio mitológico de antes da chegada do homem branco à terra permanece”.

No Brasil, os românticos recorrem a um passado mítico para a idealização do nobre selvagem. Segundo RISÉRIO (1993:66-67), no século XIX,

O índio já não era uma presença hostil, rondando com suas flechas o trabalho nas minas. Não era sequer uma *presença*, no sentido próprio do termo – graças, inclusive, à desatenção geral a respeito da sua vida. Dante Moreira Leite se deteve nesse ponto: ‘o índio foi, no romantismo, uma imagem do passado e, portanto, não apresentava qualquer ameaça à ordem vigente, sobretudo à escravatura. Os escritores, políticos e leitores identificavam-se com esse índio do passado, ao qual atribuíam virtudes e grandezas; o índio contemporâneo que, no século XIX como agora, se arrastava na miséria e na escravidão, não constituía um tema literário.

Enquanto o índio degradado pelo poder colonial transforma-se em figura evanescente na sociedade brasileira do século XIX, o índio inventado pelo discurso literário romântico torna-se símbolo da nação. Dentre os elementos que fazem parte da ficcionalização do índio, encontramos, além da elaboração de um passado mítico, a idealização da vida em estado de natureza e do bom selvagem. Além disso, a produção romântica reflete uma preocupação em traçar o perfil dos tipos formadores da nacionalidade brasileira, recorrendo às etnias européia e indígena para tanto.

Nos Estados Unidos, a literatura romântica volta-se para o espaço natural, *wilderness*, que, em língua inglesa, remete tanto à selva, espaço onde ocorre crescimento descontrolado da vegetação, quanto ao deserto, espaço vazio. Enquanto nos primeiros séculos da ocupação inglesa a natureza constitui área a ser controlada ou cultivada, outros elementos são agregados à sua representação no século XIX. Para OLIVEIRA (2000:118)

A compreensão de que a América era diferente da matriz ou matrizes européias envolveu [...] a construção ideológica na qual a *wilderness* assumiu parte essencial da identidade americana, na qual a democracia havia vencido as raízes aristocráticas européias. Em meados do século XIX, desenvolve-se e espalha-se a crença de que a natureza se opõe à civilização, e a virtude e a dignidade estão do lado da natureza. O romantismo e as idéias do transcendentalismo norte-americano se juntaram para produzir um movimento de defesa da natureza que estava se deteriorando rapidamente.

A jornada para longe da civilização transforma-se em tema recorrente na literatura norte-americana, simbolizando distanciamento da corrupção das cidades, afirmação da liberdade e independência e nostalgia por um passado mítico. Dentre os atributos do herói romântico encontramos então a inocência, amor pela natureza e necessidade de engajamento em uma busca. Assim como a produção literária brasileira, a norte-americana procura temas nacionais para a fundação de uma literatura com características próprias. Como a produção da literatura romântica coincide, nos Estados Unidos, com o crescimento do espírito nacionalista e o movimento de expansão da fronteira para o oeste, ocorre uma idealização desse espaço e do homem que nele se insere, o pioneiro. O índio norte-americano também é

idealizado como *bom selvagem*, no sentido de que segue um código próprio de conduta que permite sua sobrevivência no espaço natural; além disso, ele é descrito como nobre, honrado e sábio guia do homem branco pelos espaços da *wilderness*. No entanto, a imagem do pioneiro se sobrepõe à do índio, pois aquele se transforma no herói nacional. Lembramos que a produção literária romântica norte-americana ocorre ao mesmo tempo em que acontece o avanço do colono por terras indígenas no oeste; essas terras são desapropriadas, o que torna os conflitos entre brancos e índios mais acirrados. Dessa forma, o índio está presente na literatura, mas cada vez mais ausente da sociedade anglo-saxã.

Com a finalidade de estudar os aspectos mencionados e a configuração da identidade indígena pelo olhar romântico, voltamo-nos agora para a análise de passagens de duas obras desse período. Seleccionamos, então, para nosso estudo as obras *O Guarani*, de José de Alencar, e *The last of the Mohicans*, de James Fenimore Cooper, representativas da fundação das literaturas nacionais brasileira e norte-americana, e dois textos de Washington Irving que apresentam uma leitura crítica do colonialismo.

#### 3.4.1 A mitificação do índio brasileiro

Na obra *Dialética da colonização*, Alfredo BOSI (1992:177) afirma que “O primeiro quartel do século XIX foi, em toda a América Latina, um tempo de ruptura”. Além da emancipação política, as ex-colônias buscam também a emancipação literária, com a formação de cânones próprios e a produção de obras voltadas para temáticas locais.

Os ficcionistas criam romances históricos, indianistas, de costumes, regionais e urbanos, nos quais elementos que trazem a cor local são enfatizados. Nos romances indianistas (ou nativistas), a inspiração provém da natureza tropical, da idealização do nativo, e da relação entre europeus e nativos. Para BARBIERI (2003:514), “O movimento [romântico] define-se como vontade de escalada consciente às origens, de regeneração das

fontes primárias, responsáveis pela formação da alma e do corpo da nação. [...] E, na demanda da originalidade mais radical, [...] idealizaram uma pré-história mítica em que o aborígene, livre e independente, em contato permanente com a natureza virgem de qualquer contaminação com o estrangeiro, representava matéria privilegiada para aquele momento”. Segundo LEITE (1979:44-45)

A distância histórica e social em que o índio estava colocado em relação à época era outro elemento importante para a estética romântica. Na realidade, esta procurava valorizar, esteticamente, o exótico e o distante. Aqui, como se vê, há uma coincidência quase perfeita entre os modelos literários europeus e as possibilidades de motivos brasileiros. De outro lado, o que nos faltava para criar o ambiente do romantismo europeu – sobretudo uma Idade Média foi, até certo ponto, transposto para o período colonial. É isso que se observa, bem nitidamente, em *O Guarani*, de José de Alencar, em que se sugere, através do isolamento da grande propriedade rural, o ambiente do castelo medieval. Do ponto de vista econômico, como se sabe, essa associação era plausível, embora talvez não o fosse do ponto de vista social mais amplo.

Enquanto o romantismo europeu busca o elemento exótico no passado medieval, o romantismo brasileiro constrói como exótico o passado colonial, elegendo o índio como símbolo de um projeto nacionalista. Os romances indianistas partem de matéria-prima local para constituir tempo, espaço e homem míticos, com o propósito de construir a gênese de uma nação em um momento de afirmação cultural. Portanto, um perfil heróico é traçado para o índio, o *bom selvagem*, que vive em comunhão com a natureza e até mesmo com o colonizador, como é o caso de Peri, personagem de *O Guarani* (1857) de José de Alencar. Porém, nessa obra, especificamente, apesar da ênfase a temas nacionais, percebemos que o discurso alencariano mantém convenções sociais e valores que demonstram adesão à ideologia colonizadora européia. Para BERND (2003:52),

[...] a obra de Alencar se constitui com um alto grau de fidelidade à hegemonia discursiva que se impõe na Europa desde o século XVI com as narrativas de viagem dos descobridores. A tônica destes textos era a descrição do lado *exótico* dos povos do ‘Novo Mundo’, alicerçada muito mais na formulação de um ideal do que na descrição do real estado dos ‘selvagens’ (já no século XIX, em acelerado processo de marginalização), para utilizar a denominação ritualizada em todas as narrativas de viagens do século XVI ao XVIII, presente inclusive na obra de Alencar.



Portanto, o *olhar local* que Alencar pousa sobre o índio é ainda um *olhar estrangeiro*, e a identidade que constrói para o índio brasileiro fundamenta-se também na ambigüidade: por um lado, o selvagem é bravo, heróico e orgulhoso como um rei; por outro, é submisso e humilde como um súdito fiel. Além de utilizar símiles ou metáforas vinculadas à hierarquia medieval européia, Alencar também formula a imagem do índio a partir de mecanismos de negação e comparação a animais, recorrentes no período colonial. Na verdade, quando o narrador de *O Guarani* nos apresenta Peri, este é descrito como um animal selvagem em uma caçada:

O tigre tinha-se voltado ameaçador e terrível, aguçando os dentes uns nos outros, rugindo de fúria e vingança: de dois saltos aproximou-se novamente.

Era uma luta de morte a que ia se travar; o índio o sabia, e esperou tranqüilamente, como da primeira vez; a inquietação que sentira um momento de que a presa lhe escapasse desaparecera: estava satisfeito.

Assim, estes dois selvagens das matas do Brasil, cada um com a consciência de sua força e de sua coragem, consideravam-se mutuamente como vítimas que iam ser imoladas. (ALENCAR, 2001:28)

A presença de um tigre na selva brasileira causa, certamente, estranhamento na narrativa. Contudo, segundo CHEVALIER e GHEERBRANT (1988:883), “O tigre evoca, de forma geral, as idéias de poder e ferocidade; o que só comporta sinais negativos. É um animal caçador e, nisso, um símbolo da casta guerreira”. Nesse sentido, compreendemos a inserção de um animal não pertencente à fauna brasileira neste espaço para sugerir, pela comparação, a ferocidade e a qualidade guerreira do índio. Na obra de Alencar, contudo, tais características não assumem uma conotação negativa. Embora índio e animal sejam descritos como selvagens, o que sugere serem movidos pelo instinto e igualmente agressivos, tais aspectos conduzem antes à valorização que à inferiorização do índio. Na época do descobrimento, a equiparação do nativo a animais serve à ideologia do déficit, depreciadora do índio; no período romântico, no entanto, tal comparação serve à edificação de um antepassado mítico, o índio heróico e forte.

O índio alencariano retratado em *O Guarani* transita entre os espaços da selva (primitivo) e da casa de D. Antônio de Mariz (civilizado). Sua agressividade, iniciativa e independência aparecem no espaço natural, no qual o europeu é um estranho. Porém, na residência colonial, é transformado em hóspede, súdito e servo do colonizador, embora seja descrito como possuindo a alma de um cavalheiro português:

- Não há dúvida, disse D. Antônio de Mariz, na sua cega dedicação por Cecília quis fazer-lhe a vontade com risco de vida. É para mim uma das coisas mais admiráveis que tenho visto nesta terra, o caráter desse índio. Desde o primeiro dia que aqui entrou, salvando minha filha, a sua vida tem sido um só ato de abnegação e heroísmo. Crede-me, Álvaro, é um cavalheiro português no corpo de um selvagem! (ALENCAR, 2001:43)

O discurso de D. Antônio eleva o índio à posição de *cavalheiro*, mas não deixa de lembrar que está fisicamente marcado como *selvagem*. D. Antônio preza a devoção de Peri a sua filha, pois o índio está disposto a se sacrificar por aquela que admira e a quem se submete incondicionalmente. A nobreza do índio é elaborada, portanto, na medida em que ele se submete ao poder do colonizador e lhe entrega sua vida, o que corresponde ao “serviço de amor”, próprio da literatura cortês. Para HARVEY (1989,IX),

A expressão courtoisie (cortesia) relaciona-se com a vida na court (corte, em francês antigo) como a própria etimologia indica. O termo courtois (cortês) emprega-se tanto para qualificar as ações cavaleirescas e a polidez no trato entre pessoas nobres como para indicar uma arte de amar característica da época. As regras do amor cortês fundamentam-se numa elevação da mulher na sociedade feudal. Para atingir a perfeição, o cavaleiro devia amar e servir uma dama. E, para mostrar-se digno dela, iria em busca de aventuras, combateria e realizaria façanhas que provassem sua coragem. O ‘service d’amour’ correspondia à homenagem devida pelo vassalo ao seu senhor.

Peri, como vassalo de D. Antônio, prova sua coragem e dedicação à família em várias ocasiões, mas é a Ceci que presta seu “serviço de amor”. Mesmo quando Peri domestica o nome de Cecília, chamando-a Ceci, uma relação sacrificial do colonizado para com o colonizador pode ser observada. D. Antônio de Mariz diz a sua filha que Ceci significa, na língua selvagem, “doer, magoar” (ALENCAR, 2001:102). Tal significado se concretiza na narrativa quando Ceci afirma ser seu desejo que Peri

fique com ela, deixando de acompanhar sua mãe e irmãos; contudo, aceitar a dor e a mágoa impostas pelo colonizador parece fazer parte da construção heróica de Peri.

Peri é descrito não somente como um *cavalheiro*, mas também como um *cavaleiro* medieval, em sua dedicação a Ceci. O índio revela várias qualidades relacionadas à demonstração do amor cortês e tudo faz para proteger e satisfazer sua senhora. Segundo HOPKINS (1994:13)

Durante todo o período da Idade Média este novo conceito de amor romântico foi visto e discutido como uma influência que humaniza e refina, uma experiência de desenvolvimento social. Enquanto o herói-guerreiro de um épico lutaria para proteger seu senhor, seus camaradas, ou sua sociedade, o herói-cavaleiro do romance cortês realizaria seus feitos para provar seu valor a uma dama, para aperfeiçoar-se, para desenvolver todo seu potencial como homem e como cavaleiro. Pela primeira vez na Europa pós-clássica, o status de um ser civilizado, um membro da sociedade medieval, era julgado em parte por seu comportamento com as mulheres. (tradução minha)<sup>22</sup>

O índio alencariano aparece como herói-guerreiro em sua vida na natureza, mas é descrito como herói-cavaleiro na devoção a sua dama. Embora Peri respeite e obedeça a D. Antônio, é a Ceci que Peri idolatra. Como afirma DUBY (1989:64), “O amor cortês ensinava a servir e servir era o dever do bom vassalo”. O serviço de Peri se deve, inicialmente, a um sonho no qual o índio vê a imagem da “senhora dos brancos” dizendo-lhe que deve ser seu escravo e deve segui-la por toda parte; o sonho de Peri indica a assimilação da fé cristã pelo índio e sua conversão, a qual será confirmada pelo batismo, solicitado pelo próprio índio. Como protetor de Ceci, o índio passa a realizar feitos que provam seu valor e sua afeição pela dama. Em dado momento, a representação de Peri como herói-cavaleiro é demonstrada pelo uso que o índio faz das cores de Ceci, azul e branco, nas suas armas:

---

<sup>22</sup> “During the entire period of the Middle Ages this new concept of romantic love was seen and discussed as a humanizing and refining influence, a socially improving experience. Whereas the warrior-hero of an epic would typically fight to protect his lord, his comrades, or his society, the knight-hero of romance would perform his deeds to prove himself worthy of his lady, to improve himself, to achieve his full potential as a man and as a knight. For the first time in post-classical Europe a man’s status as a civilized being, a member of courtly society, was judged partly by his behavior toward women.” (HOPKINS, Andrea. *The book of courtly love: the passionate code of the troubadours*. 1<sup>st</sup> ed. New York: HarperCollins Publishers, 1994, p. 13)

O moço recuou um passo e levou a mão à cinta; logo refletindo aproximou-se da seta e examinou a plumagem de que estava ornada; eram de um lado penas de azulão e do outro penas de garça.

Azul e branco eram as cores dos olhos e do rosto de Cecília.

Um dia a menina, semelhante a uma gentil castelã da Idade Média, tinha se divertido em explicar ao índio como os guerreiros que serviam uma dama costumavam usar nas armas de suas cores.

- Tu darás a Peri as tuas cores, senhora? disse o índio.
- Não tenho, respondeu a menina; mas vou tomar umas para te dar; queres?
- Peri te pede.
- Quais achas mais bonitas?
- A de teu rosto, e a de teus olhos.
- Cecília sorriu.
- Toma-as, eu tas dou.

Desde este dia, Peri enramou todas as suas sete penas azuis e brancas; seus ornatos, além de uma faixa de plumas escarlates que fora tecida por sua mãe, eram ordinariamente das mesmas cores. (ALENCAR, 2001:140-141)

Peri inclui, entre as cores de seus ornatos, a cor escarlate legada por sua mãe.

O vermelho vivo, segundo CHEVALIER e GHEERBRANT (1988:945), “[...] incita à ação; ele é a imagem de ardor e de beleza, de força impulsiva e generosa, de juventude, de saúde, de riqueza, de Eros livre e triunfante [...]”. Ser híbrido, Peri guarda a faixa de plumas escarlates recebida de sua mãe, talvez como vínculo com a tribo que deixou para ficar com Ceci, mas integra à cor escarlate as cores do colonizador, o que pode sugerir sua transição do mundo primitivo para o civilizado.

Ceci domestica Peri social e culturalmente, fazendo com que incorpore elementos do código cortês de comportamento com uma dama e se adapte às expectativas da jovem. HOPKINS (1994:35) afirma que “A literatura medieval do amor cortês demonstrava um sentido altamente desenvolvido de como o amante deveria se comportar de forma a merecer a afeição de sua dama. O amante não era visto como uma personalidade distinta, mas tinha que ajustar-se a um tipo; e suas qualidades típicas eram discrição, lealdade, obsessão, generosidade, e cortesia”

(tradução minha)<sup>23</sup>. Tais atributos fazem parte da caracterização de Peri. Embora mantenha a bravura, a agilidade e a agressividade do guerreiro, são os atributos do cavaleiro que o transformam em herói.

Peri passa por um processo civilizador, que inclui o aprendizado da língua, da religião e do comportamento do colonizador.

A adaptação e aceitação da cultura do colonizador remetem à instauração daquilo que Joseph Nye (apud HUNTINGTON, 1997:111) denomina poder duro e poder suave: o primeiro designa o poder apoiado na força econômica e militar, enquanto o segundo refere-se à criação do desejo no colonizado de assimilar a cultura e ideologia do outro.

A manifestação desses poderes pode ser associada aos processos de desculturação e aculturação pelos quais passa o nativo. Segundo BERND (2003:55), “[...] o diálogo de culturas estabelecido entre colonizados [...] e o colonizador [...] dá origem a um processo recíproco de desculturação (perda da cultura de origem) e de aculturação (adesão a uma cultura que não a de origem)”. Embora tanto colonizadores quanto colonizados integrem à sua própria cultura elementos da cultura do outro, o poder duro, exercido pelo europeu, acaba por sobrepujar a ação do colonizado. O colonizador português representado em *O Guarani* espera que o índio deixe de lado sua cultura de origem e incorpore aspectos da cultura ocidental. Não se estabelece na referida obra, portanto, uma relação entre iguais. O índio é incluído na esfera da nobreza, pelo imaginário romântico, mas não é aceito socialmente como parte da sociedade urbana brasileira, como é dado ao índio afirmar no final da obra: “[...] Peri na taba dos brancos, ainda mesmo junto de ti, será como esta flor; tu terás vergonha de olhar para ele”. (ALENCAR, 2001:268)

---

<sup>23</sup> “The medieval literature of courtly love showed a very highly developed sense of how a lover ought to behave in order to be worthy of his lady’s affection. The lover was not seen as a distinct personality, but had to conform to a type; and his typical qualities were discretion, faithfulness, obsession, generosity, and courtesy.” (HOPKINS, Andrea. *The book of courtly love: the passionate code of the troubadours*. 1<sup>st</sup> ed. New York: HarperCollins Publishers, 1994, p. 35)

Assim, embora a obra de Alencar sustente, em uma de suas fases, uma temática indígena, parte de um projeto de construção da nacionalidade e da independência literária, bem como política, a representação do índio pelo escritor romântico não deixa de fazer uma apologia da colonização. Acreditamos que isso possa ser percebido não só em textos do referido autor brasileiro, mas também na obra *The Last of the Mohicans*, representativa do período romântico norte-americano, escrita por James Fenimore Cooper.

### 3.4.2 A idealização e a exclusão do índio norte-americano

Publicada em 1826, a obra *The Last of the Mohicans* integra a série intitulada *The Leatherstocking Tales*. Compõem esta série os romances *The Deerslayer* (1841), *The Pathfinder* (1840), *The Last of the Mohicans* (1826), *The Pioneers* (1823) e *The Prairie* (1827), organizados segundo a cronologia da narrativa que envolve o período entre 1740 e 1804. *The Leatherstocking Tales* designa o personagem central da narrativa, Natty Bumppo, conhecido pelos europeus como Leatherstocking, herói do romance *The Last of the Mohicans*, cujo subtítulo, “A tale of 1757”, remete à época na qual se desenrola o conflito entre dois povos rivais históricos, ingleses e franceses, na disputa pelo domínio e exploração de terras referentes ao vale do Ohio. Algumas tribos indígenas foram envolvidas no conflito, tendo seus membros lutado em favor de um ou de outro colonizador conforme o discurso persuasivo apresentado ou os interesses da própria nação indígena. Iniciado em 1754, o conflito foi encerrado com a vitória inglesa em 1763.

*The Last of the Mohicans* conduz o leitor pelos caminhos da fronteira, nesta época de conflito entre dois poderes coloniais. Contudo, o universo diegético da obra inclui também um conflito entre nações indígenas inimigas, Moicanos e Iroqueses, e conflitos entre os diversos personagens, brancos e índios, que se aproximam no espaço selvagem.

Dentre estes personagens, destacamos Magua, cuja representação associa-se à do índio cruel, que deseja vingar-se de um representante do poder inglês, o Coronel Munro, matando uma de suas filhas, Alice, e transformando a outra, Cora, em sua esposa. Além disso, um conflito entre colonizador e colonizado também se estabelece na obra, devido ao avanço colonial pelo espaço selvagem e ao conseqüente desaparecimento de culturas nativas neste processo civilizatório.

O século da publicação de *The Last of the Mohicans* coincide nos Estados Unidos com o movimento de expansão da fronteira para o oeste, comentado previamente. Segundo TURNER (1995:84-85):

Das condições da vida na fronteira vieram traços intelectuais de muita importância. [...]

O resultado é que à fronteira o intelecto americano deve suas mais marcantes características.

Aquela aspereza e força combinadas à inteligência e curiosidade; aquela mente prática e criativa, rápida na solução de problemas; [...] aquela incansável e nervosa energia; aquele individualismo dominante, trabalhando pelo bem e pelo mal, e, além disso, aquele ânimo e exuberância que provêm da liberdade – estes são os traços da fronteira, ou traços evocados em outras partes devido à existência da fronteira. (tradução minha)<sup>24</sup>

Acreditamos ser necessário problematizar esse constructo do homem da fronteira, assim como a própria noção de uma fronteira fixa, em contínua e homogênea expansão para o oeste. O movimento de expansão norte-americano não aconteceu de forma sistemática, em uma só direção, ou em um dado momento, pelo mesmo tipo de pioneiro. Contudo, o herói da série *The Leatherstocking Tales* parece ter sido construído como se correspondesse ao mito do “homem da fronteira”, pois combina

---

<sup>24</sup> “From the conditions of frontier life came intellectual traits of profound importance. [...] The result is that to the frontier the American intellect owes its striking characteristics. That coarseness and strength combined with acuteness and inquisitiveness; that practical, inventive turn of mind, quick to find expedients; that masterful grasp of material things, lacking in the artistic but powerful to effect great ends; that restless, nervous energy; that dominant individualism, working for good and for evil, and withal that buoyancy and exuberance which comes with freedom – these are the traits of the frontier, or traits called out elsewhere because of the existence of the frontier”. (TURNER, Frederick Jackson. “The significance of the frontier in American history”. In: INGE, M. Thomas (ed.). *A nineteenth-century American reader*. Washington: United States Information Agency, Division for the study of the United States, 1995, p. 84-85)

simplicidade, força e inteligência, além de energia e exuberância advindas da vida em liberdade. O título do romance *The Last of the Mohicans*, especificamente, dirige nossa atenção para outros personagens que também apresentam estes traços: Chingachgook e seu filho, Uncas, o último dos Moicanos.

*The Last of the Mohicans* traz, já nas suas páginas introdutórias, a justificativa do título: este é um romance que narra o desaparecimento de uma nação indígena que, simbolicamente, corresponde ao desaparecimento dos índios do território norte-americano. COOPER (1994:vii-viii) afirma:

Os Moicanos eram os donos da terra primeiramente ocupada pelos europeus nesta parte do continente. Eles foram, conseqüentemente, os primeiros espoliados; e o destino aparentemente inexorável de todos estes povos, que desaparecem diante dos avanços, ou seria melhor dizer, da invasão da civilização, como o verde das florestas nativas desaparece antes da chegada do inverno, é representado como tendo já sido decretado. [...] Entre todas as tribos nomeadas nestas páginas, existem apenas alguns indivíduos meio civilizados da nação Oneida, nas reservas de seu povo em New York. O resto desapareceu, ou das regiões onde seus pais viviam, ou completamente da face da terra. (tradução minha)<sup>25</sup>

Embora os índios não tenham desaparecido totalmente, como a previsão pessimista de Cooper faz crer, certamente muitas nações indígenas desapareceram ou foram removidas de suas terras por todo o continente americano. Na época da publicação de *The Last of the Mohicans*, 1826, uma política de remoção dos índios está em andamento. Na metade da década de 1780, os índios Iroqueses e Cherokees, desgastados pela Revolução Americana, não têm como resistir aos avanços dos pioneiros e cedem suas terras a oeste de New York e da Pennsylvania, e da Carolina

---

<sup>25</sup> “The Mohicans were the possessors of the country first occupied by the Europeans in this portion of the continent. They were, consequently, the first dispossessed; and the seemingly inevitable fate of all these people, who disappear before the advances, or it might be termed the inroads of civilization, as the verdure of their native forests falls before the nipping frost, is represented as having already befallen them. [...] Of all the tribes named in these pages, there exist only a few half-civilized beings of the Oneidas, on the reservations of their people in New York. The rest have disappeared, either from the regions in which their fathers dwelt, or altogether from the earth.” (COOPER, J.F. *The last of the Mohicans*. London: Penguin Books, 1994, p. vii-viii)



do Sul, Carolina do Norte, Kentucky e Tennessee, respectivamente. Também os Creeks, pressionados pela Georgia a cederem porções de suas terras em 1784-1785, vão à guerra no verão de 1786, mas finalmente cedem, fazendo um tratado benéfico aos índios em termos comerciais, embora não restaure suas terras.

Finalmente, a eleição de Jackson em 1828 conduz a uma política de desapropriação das terras indígenas e à aprovação pelo Congresso, em 1830, do Ato de Remoção dos Índios. TINDALL e SHI (1989:262) afirmam:

Com relação aos assuntos dos índios, a atitude de Jackson era tipicamente ocidental, ou seja, que os índios constituíam impedimentos bárbaros ao progresso social branco. Quando foi eleito em 1828, ele estava convencido que ‘uma política justa, humana, e liberal com relação aos índios’ ditava que fossem removidos para as planícies a oeste do Mississippi, uma área adequada principalmente para sapos e cascavéis. O Congresso concordou e, em 1830, aprovou o Ato de Remoção dos Índios. Depois disso, cerca de noventa e quatro tratados de remoção foram negociados e, por volta de 1835, Jackson anunciou que a política tinha sido executada ou estava a ponto de ser completada para todos menos uns poucos índios. (tradução minha)<sup>26</sup>

No sul, os Cherokees, acreditando nos direitos adquiridos pelos tratados assinados, adotam, em 1827, uma constituição que afirma não estarem sujeitos a nenhuma outra nação. No entanto, tal constituição é contestada pela Georgia; quando ouro é descoberto em terras indígenas, os índios recorrem à Suprema Corte, que decide que os Cherokees são “uma nação interna dependente”. Embora essa decisão tenha sido contestada em apelação à Suprema Corte, em 1838, cerca de quinze mil Cherokees deixam suas terras na “longa rota das lágrimas” (trail of tears) e são enviados para reservas em terras inóspitas, com várias outras nações, como apontam TINDALL e SHI (1989:263-264).

---

<sup>26</sup> “On Indian affairs Jackson’s attitude was the typically western one, that Indians were barbaric impediments to white social progress. By the time of his election in 1828 he was convinced that a ‘just, humane, liberal policy toward Indians’ dictated moving them onto the plains west of the Mississippi, an area fit mainly for horned toads and rattlesnakes. Congress agreed, and in 1830 it approved the Indian Removal Act. Thereafter some ninety-four removal treaties were negotiated, and by 1835 Jackson was able to announce that the policy had been carried out or was in process of completion for all but a handful of Indians”. (TINDALL, George B. SHI, David E. *America: a narrative history*. New York: W.W. Norton & Company, 1989, p. 262)

Inserido em um movimento de construção da literatura nacional norte-americana, Cooper busca no índio em vias de desaparecimento o símbolo da virtude, da nobreza e da simplicidade. O autor idealiza um índio distante, tanto geográfica quanto temporalmente, e o eleva à posição de herói da literatura norte-americana emergente, assim como o fará Alencar anos mais tarde.

Contudo, o herói indígena é colocado como companheiro do personagem de descendência européia, Hawkeye, o qual consegue aliar elementos ocidentais à falta de sofisticação da vida na fronteira. Natty Bumppo é branco, mas, tendo vivido entre índios por trinta anos, por eles é chamado Pathfinder, Deerslayer e Hawkeye, este último o nome utilizado por seus amigos Moicanos, Chingachgook e Uncas. Por servir de guia para os ingleses, no conflito com os franceses, torna-se conhecido por seus inimigos como La Longue Carabine, The Long Rifle; assim, esse personagem é um híbrido cultural, caracterizado como guia, caçador, homem de olhar aguçado e bom atirador.

Já o índio é construído novamente pelo discurso da ambigüidade, pois Cooper o apresenta, em sua introdução à obra, como possuindo um caráter antitético constituindo uma incógnita. Segundo COOPER (1994:v),

Poucos homens exibem maior diversidade, ou, se assim podemos afirmar, maior antítese de caráter, que o guerreiro nativo norte-americano. Na guerra, ele é audacioso, orgulhoso, astuto, cruel, abnegado e devotado; na paz, justo, generoso, hospitaleiro, vingativo, supersticioso, modesto e geralmente puro. Estas são qualidades, é verdade, que não distinguem a todos igualmente; mas elas formam tão predominantemente traços destas pessoas notáveis, que se tornam características. (tradução minha)<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> “Few men exhibit greater diversity, or, if we may so express it, greater antithesis of character, than the native warrior of North America. In war, he is daring, boastful, cunning, ruthless, self-denying, and self-devoted; in peace, just, generous, hospitable, revengeful, superstitious, modest, and commonly chaste. These are qualities, it is true, which do not distinguish all alike; but they are so far the predominating traits of these remarkable people, as to be characteristic”. (COOPER, J.F. *The last of the Mohicans*. London: Penguin Books, 1994, p. v)

Percebemos, no texto citado, uma leitura da identidade indígena como que integrando atributos tanto positivos quanto negativos; contudo, os estereótipos permanecem pela caracterização do guerreiro, cruel e vingativo, bem como do bom selvagem, generoso e puro. Apesar de sugerir em seu texto introdutório à obra a complexidade do caráter indígena, Cooper permanece vinculado ao projeto mitificador do índio e o constrói como bom e mau selvagem, aquele que possui traços nobres de caráter e aquele que é pérfido e violento, dependendo da maneira como se relaciona com o outro – o colonizador.

Os personagens de *The Last of the Mohicans* (Hawkeye, Chingachgook, Uncas e Magua) são caracterizados, primeiramente, pelos nomes que recebem ou escolhem utilizar. Como afirma Chingachgook no sexto capítulo do romance, “Com um índio é uma questão de consciência; como ele se chama, ele geralmente é – [...]” (COOPER, 1994:67) (tradução minha)<sup>28</sup>. Portanto, depreendemos a representação diferenciada dos índios Moicanos, Chingachgook e Uncas, do índio Huron, Magua, pelos nomes a eles atribuídos.

O primeiro, *Chingachgook*, afirma que seu nome significa “serpente grande”, como é traduzido por seus inimigos para o francês, *Le Gros Serpent*. O personagem assim explica a relação entre seu nome e quem é: “[...] não que Chingachgook, que significa serpente grande, seja realmente uma cobra, grande ou pequena; mas ele compreende as espirais e sinuosidades da natureza humana, é silencioso, e ataca seus inimigos quando eles menos esperam” (COOPER, 1994:67) (tradução minha)<sup>29</sup>. Sendo um *Sagamore*, ou *Sachem*, chefe subordinado à confederação de tribos Algonquinas, Chingachgook é caracterizado como líder portador do saber ancestral. Considerando-

---

<sup>28</sup> “With an Indian ’tis a matter of conscience; what he calls himself, he generally is – [...]” (COOPER, J.F. op. cit. p. 67)

<sup>29</sup> “[...] not that Chingachgook, which signifies big serpent, is really a snake, big or little; but that he understands the windings and turnings of human nature’ , and is silent, and strikes his enemies when they least expect him”. (COOPER, J.F. op. cit. p. 67)

se que a palavra *Sagamore* é derivada de *sangman*, que significa tanto “chefe” quanto “ele supera”<sup>30</sup>, Chingachgook pode ser traduzido na obra de Cooper como aquele que supera seus inimigos, esperando o momento certo para atacar, mas também como aquele que sobrevive, apesar dos obstáculos. Lembramos que, no romance, Chingachgook está consciente do desaparecimento de sua tribo, sabendo que seu filho Uncas seria o último dos Moicanos após sua morte. Contudo, é Chingachgook quem se transforma no último da tribo, superando a morte de seu filho, ao lado de Hawkeye.

Quanto a Uncas, sua construção remete à representação do bom selvagem, muito semelhante àquela que Alencar nos oferecerá, anos mais tarde, de Peri. No sétimo capítulo da obra, o narrador do romance de COOPER (1994:61) nos oferece a seguinte descrição do jovem Moicano:

Não muito longe dali, um pouco adiante, estava Uncas, seu corpo colocado poderosamente à vista de todos. Os viajantes observavam ansiosamente a figura ereta, flexível do jovem Moicano, gracioso e livre em atitudes e movimentos naturais. Embora seu corpo estivesse coberto mais do que se esperaria por uma camisa verde com franjas, semelhante àquela usada pelo homem branco, nada se escondia de seus olhos negros e destemidos, ao mesmo tempo terríveis e tranquilos; a linha audaciosa e ativa de seus traços, puros em seu vermelho nativo; ou a digna elevação de sua testa, juntamente com o formato nobre de sua cabeça, raspada até um tufo generoso de escalpo. (tradução minha)<sup>31</sup>

Correspondendo ao imaginário romântico do índio, Uncas é descrito em sua altivez e nobreza; contudo, a ambigüidade do índio está presente em seu olhar, emblema do desconhecido, portador tanto do elemento selvagem quanto pacífico.

---

<sup>30</sup> Segundo o Encarta World English Dictionary [North American Edition], *Sagamore* significa: “Native American leader: among the Native North American Algonquian people, a subordinate chief “. O dicionário eletrônico também inclui a origem da palavra: “[Early 17th century < Algonquian *sangman* “he overcomes”, “chief”]. ( - Acesso em 23/02/2006).

<sup>31</sup> “ At a little distance in advance stood Uncas, his whole person thrown powerfully into view. The travelers anxiously regarded the upright, flexible figure of the young Mohican, graceful and unrestrained in the attitudes and movements of nature. Though his person was more than usually screened by a green and fringed hunting shirt, like that of the white man, there was no concealment to his dark, glancing, fearless eye, alike terrible and calm; the bold outline of his high, haughty features, pure in their native red; or to the dignified elevation of his receding forehead, together with all the finest proportions of a noble head, bared to the generous scalping tuft”. (COOPER. op. cit., p. 61)

Ademais, Uncas é conhecido como *Le Cerf Agile*, ou seja, é caracterizado por sua agilidade física, mas também por sua sensibilidade. Segundo Alexander, (apud CHEVALIER e GHEERBRANT, 1988:223), o cervo simboliza, para os indígenas da América, a árvore da vida:

A associação que une estreitamente o pinheiro à espécie de cervídeos (danças do Cervo em torno de uma conífera que se ergue na ‘plaza’) pode ser em parte simples imagem florestal; embora seja provável que, num sentido mais profundo, ela contenha o simbolismo que associa o cervo não apenas ao Este e à alvorada, mas também aos primórdios da vida que surgiu no momento da criação do mundo ... Em mais de uma cosmogonia ameríndia, é o alce, ou o gamo, que faz surgir para a existência.

Ironicamente, o índio cujo nome significa “início da vida” é sacrificado ao final do romance. A morte do jovem Moicano pode representar, por um lado, o desaparecimento de inúmeras tribos indígenas ao longo dos séculos de colonização européia; por outro lado, Uncas pode ter sido sacrificado, assim como Cora, para evitar uma possível união inter-racial, pois não é possível às personagens femininas da obra terem uma ligação amorosa com os índios, mesmo com o bom selvagem. Em *The Last of the Mohicans*, as mulheres que constituem base legítima para a sociedade não possuem marcas de mestiçagem, assim como Hawkeye e Chingachgook também são descritos como não possuindo cruzamentos raciais em sua ascendência.

Quanto a Magua, índio Huron, sua caracterização é feita de modo a representar os traços primitivos e selvagens do nativo americano. Inimigo dos Moicanos, Magua é conhecido como *Le Renard Subtil*, ou seja, a raposa sutil, o que sugere sua astúcia, mas, principalmente, sua dissimulação para atingir um intento. Vingativo, Magua declara a Cora que “O espírito de um Huron nunca está bêbado; ele se lembra eternamente!” (COOPER, 1994:121) (tradução minha)<sup>32</sup>, o que remete à história do personagem, que aprendeu com os colonizadores a beber e viu-se transformado de chefe Huron em vilão. Magua culpa os brancos por sua decadência,

---

<sup>32</sup> “The spirit of a Huron is never drunk; it remembers forever!” (COOPER. op. cit., p.121)

por deixar seu povo e perder sua esposa para outro chefe; culpa Munro, especificamente, por tê-lo humilhado e chicoteado por ter bebido e invadido sua cabana, quando havia decretado que nenhum índio deveria beber e entrar nas cabanas dos brancos. Assim, Magua representa a barbárie selvagem por desejar vingar-se das ofensas recebidas dos brancos pela morte de Alice e pelo casamento com Cora, o que para ela é repugnante. Enquanto Cora admira Uncas, o bom selvagem, sente repulsa por Magua. Contudo, nesta representação do selvagem impiedoso, percebemos a degeneração do homem primitivo causada pela influência ocidental. O contato com o civilizado transforma a vida do índio de diversas maneiras, inclusive pela introdução no universo indígena da bebida alcoólica.

Magua é destruído ao final do romance, não sem antes ter testemunhado a morte não desejada de Cora por um de seus companheiros e de ter matado Uncas. Ao final do romance, resta a Chingachgook lembrar a bravura de seu filho e afirmar que está só, o que confere tragicidade ao reconhecimento do índio da inevitabilidade do avanço europeu. Contudo, Hawkeye se coloca ao lado do índio, afirmando que embora sejam racialmente diferentes, foram colocados em um mesmo caminho:

‘[...] Quanto a mim, o filho e o pai de Uncas, eu sou um pinheiro em chamas, em uma clareira de caras-pálidas. Meu povo deixou a beira do lago salgado, e as colinas dos Delawares. Mas quem poderá dizer que a serpente de sua tribo esqueceu sua sabedoria? Eu estou só – ‘Não, não’, gritou Hawk-eye, que estava fitando com olhar saudosos os traços austeros de seu amigo,

[...]’. ‘Não, Sagamore, não está só. A dádiva de nossas cores pode ser diferente, mas Deus nos fez trilhar o mesmo caminho. Eu não tenho parentes, e posso também dizer, como você, que não tenho povo. Ele foi seu filho, e um pele-vermelha por natureza; e pode ser que seu sangue fosse o mesmo – mas se eu algum dia me esquecer do rapaz que lutou ao meu lado na guerra, e dormiu ao meu lado na paz, que Ele que nos criou, qualquer que seja nossa cor ou nossos dons, me esqueça! O rapaz nos deixou por um tempo; mas, Sagamore, você não está só’. (COOPER, 1994:414) (tradução minha)<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> “[...] As for me, the son and the father of Uncas, I am a blazed pine, in a clearing of the palefaces. My race has gone from the shores of the salt lake, and the hills of the Delawares. But who can say that the serpent of his tribe has forgotten his wisdom? I am alone –” “No, no”, cried Hawk-eye, who had been gazing with a yearning look at the rigid features of his friend, [...]”. “No,

O discurso de Cooper parece sugerir uma crença na igualdade e na integração racial. O destino do índio, bem como o do branco, poderia estar, então, entrelaçado e marcado pela interdependência. Contudo, no que pode ser lido como uma apologia ao espírito pioneiro, o chefe dos Delawares, Tamenund, profere a fala final do romance, profetizando o domínio da terra pelo branco colonizador: “Já basta”, ele disse. “Vão, filhos dos Lenape, [...]. Por que deve Tamenund ficar aqui? Os caras-pálidas dominam a terra, e a vez dos Peles Vermelhas ainda não retornou”. (COOPER, 1994:414-415) (tradução minha)<sup>34</sup>.

O discurso construído por Cooper para Tamenund sugere que, apesar do domínio da terra pelo ocidental, haverá um retorno do Pele Vermelha. Cooper deixa entrever que a vez do índio ainda não havia chegado no século XIX. Como nos séculos anteriores, resta ao índio romântico se resignar com o avanço da civilização ocidental ou ser destruído por ela. Os nobres Peri e Uncas não têm lugar na nova configuração de poder que se estabelece com o avanço do colonizador para o interior ou para o oeste. No século XIX, nas literaturas brasileira e norte-americana, o índio pertence ao passado. Portanto, a América é o espaço para diferenças, para o encontro com o outro, mas é também o espaço da diferença, da separação e do distanciamento do outro.

---

Sagamore, not alone. The gifts of our colors may be different, but God has so placed us as to journey in the same path. I have no kin, and I may also say, like you, no people. He was your son, and a redskin by nature; and it may be that your blood was nearer – but if ever I forget the lad who has so often fought at my side in war, and slept at my side in peace, may He who made us all, whatever may be our color or our gifts, forget me! The boy has left us for a time; but, Sagamore, you are not alone.” (COOPER, J.F. op. cit. 1994:414)

<sup>34</sup> “It is enough,” he said. “Go, children of the Lenape, [...]. Why should Tamenund stay? The palefaces are masters of the earth, and the time of the Red Men has not yet come again.” (COOPER, J.F. op. cit. 1994:414-415)

Porém, uma voz ocidental da época faz uma leitura crítica da imposição do poder e da cultura do ocidente sobre a cultura ancestral. Washington Irving, escritor norte-americano do período romântico, produz alguns textos acerca do índio norte-americano, entre os quais selecionamos “Traits of the Indian character” (incluído em *The Sketch Book*, publicado em 1819) e “In which the Author puts a mighty Question to the rout, by the assistance of the Man in the Moon – which not only delivers thousands of people from great embarrassment, but likewise concludes this introductory book” (quinto capítulo do livro *A History of New York*, publicado em 1809).

Em “Traits of the Indian Character” Irving constrói uma representação do índio na qual perpetua estereótipos vinculados ao discurso do romantismo, mas também critica tais estereótipos. Nesse texto, o índio contemporâneo do narrador é contrastado ao índio do seu passado; enquanto o primeiro é descrito como decadente, corrompido por hábitos adquiridos da civilização ocidental, o segundo é mitificado como o bom selvagem:

Portanto nós com muita freqüência encontramos os índios de nossas fronteiras como meros destroços e restos de tribos que já foram poderosas, pois permanecem na vizinhança dos povoados, mergulhados em uma existência precária e errante. A pobreza, lamentável e desanimadora, um cancro da mente desconhecido na vida selvagem, corrói o espírito destes índios e deles (de sua natureza) retira todo traço de liberdade e nobreza. Eles se transformam em bêbados, indolentes, fracos, ladrões e covardes. Eles vagueiam pelos povoados, como andariños, passando por moradas espaçosas, repletas de todo conforto, que fazem com que percebam, por comparação, a miséria de sua própria condição. O luxo foi servido à mesa diante de seus olhos, mas eles foram excluídos do banquete. A abundância prolifera pelos campos; mas eles estão morrendo de fome em meio à fartura; toda wilderness floresceu e se transformou em um jardim, mas eles se sentem como répteis que o infestam.

Quão diferente era sua condição enquanto ainda eram senhores da terra! Suas necessidades eram poucas, e os meios para saciá-las estavam ao seu alcance. [...] (IRVING, s/ data: 309) (tradução minha)<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> “Thus do we too often find the Indians on our frontiers to be mere wrecks and remnants of once powerful tribes, who have lingered in the vicinity of the settlements, and sunk into precarious and vagabond existence. Poverty, repining and hopeless poverty, a canker of the kind unknown in savage life, corrodes their spirits and blights every free and noble quality of their natures. They



Percebemos que os traços do caráter indígena são elaborados como positivos, como valor, em um momento pré-colonial, e como negativos, como anti-valor, após domínio pelo colonizador. Assim, Irving constrói uma identidade “ou/ou” (antes/depois) para o índio, que não é visto como híbrido, mas como alguém constituído por essencialidades. Além disso, o discurso citado produz a imagem de um índio que se vê miserável diante do colonizador por não possuir os bens que este possui, como se o nativo almejasse ser como o homem ocidental. No entanto, embora Irving apresente-nos um índio inferiorizado, lemos em seu texto uma crítica à cultura dominadora que oprime, corrompe e exclui o índio que insiste em se fazer presente e visível (mesmo como pária) na sociedade controlada pelos brancos.

Em outra passagem, o texto de Irving critica os discursos produzidos por escritores acerca dos índios, considerando-se que a ideologia colonial perpassa suas traduções:

Para o infortúnio dos aborígenes da América, no período inicial da colonização, estes foram vitimados duplamente pelo homem branco. Eles foram destituídos de suas posses hereditárias por guerras mercenárias e por freqüentemente sanguinárias; e seu caráter foi traduzido por escritores tendenciosos e intolerantes. O colonizador sempre os tratou como animais da floresta; e o autor buscou justificá-lo em suas atrocidades. O primeiro achou mais fácil exterminar que civilizar – enquanto o segundo preferiu vilipendiar a discriminar suas diferenças. (IRVING, s/ data: 307) (tradução minha)<sup>36</sup>

---

become drunken, indolent, feeble, thievish, and pusillanimous. They loiter like vagrants about the settlements, among spacious dwellings, replete with elaborate comforts, which only render them sensible of the comparative wretchedness of their own condition. Luxury spread its ample board before their eyes; but they are excluded from the banquet. Plenty revels over the fields; but they are starving in the midst of its abundance: the whole wilderness has blossomed into a garden; but they feel as reptiles that infest it.

How different was their state, while yet the undisputed lords of the soil! Their wants were few, and the means of gratification within their reach. [...]” (IRVING, W. *The Sketch-Book*. P. 309)

<sup>36</sup> “It has been the lot of the unfortunate aborigines of America, in the early periods of colonization, to be doubly wronged by the white men. They have been dispossessed of their hereditary possessions by mercenary and frequently wanton warfare; and their characters have been traduced by bigoted and interested writers. The colonist has often treated them like beasts of the forest; and the author has endeavored to justify him in his outrages. The former found it easier to exterminate than to civilize – the latter to vilify than to discriminate. [...]” (IRVING. P. 307)

Ao afirmar que o índio foi duplamente vitimado pelo branco, pela ação e pelo discurso, Irving demonstra uma percepção de como o poder colonial é constituído e reforçado pela palavra. Segundo Irving, enquanto os índios são destituídos de suas terras pelo colonizador que delas toma posse, eles são constituídos textualmente como animais por autores que escrevem o índio segundo a ideologia colonial. Embora o texto de Irving também possua uma configuração ideológica, já que a visão estereotipada do índio bom ou mau demonstra a vinculação de Irving à leitura ocidental do nativo americano, a crítica feita à construção narrativa do índio de forma tendenciosa ou a serviço de uma ideologia de supressão de uma cultura considerada inferior leva-nos a situar o discurso de Irving numa posição de questionamento do colonialismo, o que pode ser lido com maior clareza no quinto capítulo de *A History of New York from the beginning of the world to the end of the Dutch dynasty*, narrado por Diedrich Knickerbocker, descendente de colonizadores holandeses.

O capítulo “In which the Author puts a mighty Question to the rout, by the assistance of the Man in the Moon – which not only delivers thousands of people from great embarrassment, but likewise concludes this introductory book” sugere, pelo próprio título, a apresentação de um questionamento com o auxílio do Homem da Lua. A leitura do texto demonstra que tal questionamento está relacionado à legitimidade dos mecanismos utilizados pelo colonizador europeu (português e espanhol, mais especificamente) para validar sua posse do Novo Mundo, bem como à forma como uma cultura que se vê como superior à outra procura suprimi-la ou civilizá-la. Três elementos legitimadores da posse européia do Novo Mundo - a descoberta, o cultivo e a civilização/salvação do nativo – são, então, primeiramente discutidos sob o prisma do homem ocidental, de forma a ironizar o estabelecimento da autoridade européia sobre a terra e o homem americano, partindo da constatação da diferença entre “nós” e “eles”. O tom irônico do texto pode ser percebido pela maneira como os argumentos que sustentam cada marcador de posse européia da América são construídos:

[...] logo se descobriu que sua pele tinha uma cor medonha de cobre – e tendo tal cor de pele, era como se fossem negros – e negros são pretos, “e preto”, diziam os ministros devotos, fazendo o sinal da cruz, “é a cor do Demônio!” Portanto, afastados da capacidade de possuir propriedades, eles [os índios] não tinham nem mesmo direito à liberdade pessoal, pois a liberdade é radiante demais para habitar templos tão escuros. Todas estas circunstâncias definitivamente convenceram os virtuosos seguidores de Cortês e Pizarro que estes homens perversos não tinham direito à terra que infestavam – que eram maus, analfabetos, tolos, imberbes, *semente negra* – meros animais selvagens da floresta, e como estes animais deveriam ser subjugados ou exterminados.

Com base nos argumentos precedentes, portanto, e em uma variedade de outros igualmente conclusivos que me abstenho de enumerar, tornou-se evidente que esta parte do globo, quando visitada pela primeira vez pelos europeus, era uma horrível “wilderness”, habitada somente por animais selvagens; e que os visitantes transatlânticos adquiriram posse indiscutível daquele lugar, pelo *direito de descoberta*. (IRVING, 1964:71-72) (tradução minha)<sup>37</sup>

Um dos indicadores de posse, o direito pela *descoberta*, é ridicularizado quando o narrador observa como os europeus, visitantes, assumem “posse indiscutível” do Novo Mundo mediante a leitura dos nativos como seres animaiscos. O texto de Irving ironiza a construção discursiva colonialista que outorga a posse do território com base em argumentos como a cor da pele, pois, para o europeu, a cor escura da pele do índio revela sua inferioridade ou até mesmo sua malignidade. Além disso, pela caracterização dos colonizadores como virtuosos e dos índios como animais perversos que infestam a América, o discurso satírico de Irving faz com que haja o questionamento da generalização dos europeus como bons e dos índios como maus.

---

<sup>37</sup> “[...] it was soon found that they were of a hideous copper complexion – and being of a copper complexion, it was all the same as if they were Negroes – and Negroes are black, ‘and black,’ said the pious fathers, devoutly crossing themselves, ‘is the color of the Devil!’ Therefore, so far from being able to own property, they had no right even to personal freedom, for liberty is too radiant a deity to inhabit such gloomy temples. All which circumstances plainly convinced the righteous followers of Cortez and Pizarro that these miscreants had no title to the soil that they infested – that they were a perverse, illiterate, dumb, beardless, *black seed* – mere wild beasts of the forests, and like them should either be subdued or exterminated.

From the foregoing arguments, therefore, and a variety of others equally conclusive which I forbear to enumerate, it was clearly evident that this fair quarter of the globe when first visited by Europeans was a howling wilderness, inhabited by nothing but wild beasts; and that the transatlantic visitors acquired an incontrovertible property therein, by the *right of discovery*.” (IRVING, 1964:71-72)

Outro indicador de posse, o *cultivo*, é mencionado também a fim de demonstrar como a carência de práticas agrícolas européias que melhorem a terra e a transformem em jardim desqualifica o índio como dono da terra:

[...] os índios, não tendo tantas necessidades, eram animais muito irracionais; e era justo que cedessem lugar aos europeus que necessitavam mil coisas enquanto eles precisavam só de uma, e portanto os europeus iriam fazer com que a terra fosse mais produtiva e pelo seu cultivo realizariam os desígnios dos céus. Além disso – Grotius, Lauterbach, Puffendorf e Titius, e muitos homens sábios que consideraram a questão, determinaram que a propriedade de um país não pode ser adquirida pela caça, pelo corte de madeira ou pela irrigação da terra – nada a não ser a demarcação precisa dos limites e da intenção de cultivo podem estabelecer o direito de posse. Agora, como os selvagens (provavelmente devido ao fato de nunca terem lido os autores mencionados) nunca agiram de acordo com estas regras, aconteceu de não terem direito à terra, e ela ficou disponível para os que aqui primeiro chegaram, com mais conhecimento, mais necessidades, e desejos mais elegantes, ou seja, mais artificiais, que os dos nativos. (IRVING, 1964:73) (tradução minha)<sup>38</sup>

O texto de Irving satiriza o discurso colonial que constrói o índio como carente e o europeu como possuidor de conhecimento e tecnologia. Para o colonizador, o índio tem carências, enquanto o europeu tem necessidades a serem saciadas. Segundo a ideologia dominante, a terra demarcada e cultivada de acordo com o modelo europeu é reconhecida e produtiva, enquanto outros modelos de aproveitamento do solo, da flora ou da fauna, não garantem direito de posse. A ironia do discurso de Irving se faz notar quando o narrador aponta a ignorância dos índios quanto à demarcação de propriedade pela falta de conhecimento de textos ocidentais, o que justifica a leitura da terra como disponível para os que primeiro à América chegaram, e não como propriedade dos que

---

<sup>38</sup> “[...] the Indians, in not having more wants, were very unreasonable animals; and it was but just that they should make way for the Europeans who had a thousand wants to their one, and therefore would turn the earth to more account and by cultivating it more truly fulfil the will of heaven. Besides – Grotius and Lauterbach and Puffendorf and Titius, and many wise men beside who have considered the matter properly, have determined that the property of a country cannot be acquired by hunting, cutting wood or drawing water in it – nothing but precise demarcation of limits and the intention of cultivation can establish the possession. Now as the savages (probably from never having read the authors above quoted) had never complied with any of these necessary forms, it plainly followed that they had no right to the soil, but that it was completely at the disposal of the first comers, who had more knowledge, more wants, and more elegant, that is to say artificial, desires than themselves.” (IRVING, 1964:73)

nela nasceram ou nela moravam. Assim, a construção européia de direito à terra produz uma inversão de papéis, pois os visitantes se transformam em proprietários e os habitantes nativos em invasores.

Outro elemento satirizado por Irving como legitimador da posse da América pelo colonizador é o direito adquirido pelo status de “civilização” da cultura européia, o que lhe confere também o direito de impor à cultura nativo-americana atitudes e crenças consideradas superiores:

Porém, um direito mais irresistível que os mencionados anteriormente, e um que será prontamente aceito pelo meu leitor, contanto que este tenha sido abençoado com vísceras de caridade e filantropia, é o direito adquirido pela *civilização*. Todo o mundo conhece a condição lamentável na qual estes pobres selvagens foram encontrados: não somente carentes dos confortos da vida, mas o que é ainda pior, lamentavelmente e infelizmente cegos à miséria de sua própria condição. Mas assim que os benevolentes habitantes da Europa perceberam sua triste situação, eles imediatamente se puseram a trabalhar para melhorá-la. Eles introduziram em seu meio o rum, o gim, o conhaque, e outros confortos da vida – e nos surpreende lermos quão rapidamente os pobres selvagens aprenderam a valorizar tais bençãos - eles trouxeram ao seu conhecimento inúmeros remédios utilizados para aliviar e curar as doenças mais persistentes; e para que os selvagens compreendessem os benefícios e apreciassem o alívio proporcionado por estes remédios, eles antes transmitiram aos índios doenças que os remédios deveriam curar. Por este e uma variedade de outros métodos, a condição destes pobres selvagens foi admiravelmente melhorada; e eles adquiriram inúmeras necessidades por eles antes desconhecidas; e como encontra mais fontes de prazer aquele que tem mais necessidades a serem saciadas, eles se transformaram, sem dúvida, em seres mais felizes. (IRVING, 1964:73-74) (tradução minha)<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> “ But a more irresistible right than either that I have mentioned , and one which will be the most readily admitted by my reader, provided he be blessed with bowels of charity and philanthropy, is the right acquired by *civilization*. Al the world knows the lamentable state in which these poor savages were found: not only deficient in the comforts of life, but what is still worse, most piteously and unfortunately blind to the miseries of their situation. But no sooner did the benevolent inhabitants of Europe behold their sad condition than they immediately went to work to ameliorate and improve it. They introduced among them rum, gin, brandy, and other comforts of life – and it is astonishing to read how soon the poor savages learnt to estimate these blessings – they likewise made known to them a thousand remedies by which the most inveterate diseases are alleviated and healed; and that they might comprehend the benefits and enjoy the comforts of these medicines, they previously introduced among them the diseases which they were calculated to cure. By these and a variety of other methods was the condition of these poor savages wonderfully improved; they acquired a thousand wants of which they had been ignorant; and as he has most sources of happiness who has most wants to be gratified, they were doubtlessly rendered a much happier race of beings.” (IRVING, 1964:73-74)

Os adjetivos utilizados para descrever os nativos – pobres, carentes, cegos – sugerem a situação de abandono na qual os índios se encontravam antes que os *benevolentes* europeus decidissem elevá-los a um nível superior de existência e a um estilo de vida civilizado. Irving aponta de forma irônica como o europeu se outorga o papel de benfeitor em sua relação com o índio, já que lhe oferece benefícios tais como a bebida que o enfraquece e deixa à mercê do colonizador, além de remédios para doenças transmitidas pelo europeu. O discurso de Irving ironiza a civilização e/ou salvação dos índios e sua transformação em seres mais felizes com a instituição na América do poder colonial europeu.

Um quarto elemento legitimador da posse ainda é mencionado no texto de Irving:

[...] este último direito pode ser intitulado o DIREITO PELO EXTERMÍNIO, ou em outras palavras, o DIREITO PELA PÓLVORA.

Mas para evitar que problemas de consciência permanecessem na mente, e para definir a questão de direito para sempre, sua santidade o Papa Alexandre VI lançou uma poderosa bula na qual ele generosamente concedeu a quarta parte da recém-descoberta terra aos espanhóis e portugueses; [...]

Assim foi claramente conferido aos honrados europeus que primeiro descobriram a América o direito à terra; e receberam não só o direito ao solo mas também ao eterno agradecimento dos selvagens infiéis por terem vindo de tão longe, enfrentado tantos perigos no mar e em terra, e sofrido tanto para nenhum outro fim que não fosse retirá-los [os índios] de sua condição de desamparo, barbárie e brutalidade – e apresentar-lhes os confortos da vida; introduzir em seu meio a luz da religião; e finalmente – apressar a sua saída deste mundo, para apreciar sua recompensa! (IRVING, 1964:75-76) (tradução minha)<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> “[...] this last right may be entitled the RIGHT BY EXTERMINATION, or in other words, the RIGHT BY GUNPOWDER.

But lest any scruples of conscience should remain on this head, and to settle the question of right for ever, his holiness Pope Alexander VI issued a mighty bull by which he generously granted the newly discovered quarter of the globe to the Spaniards and Portuguese; [...]

Thus were the European worthies who first discovered America clearly entitled to the soil; and not only entitled to the soil but likewise to the eternal thanks of these infidel savages for having come so far, endured so many perils by sea and land, and taken such unwearied pains for no other purpose but to improve their forlorn, uncivilized, and heathenish condition – for having made them acquainted with the comforts of life; for having introduced among them the light of religion; and finally - for having hurried them out of the world, to enjoy its reward!” (IRVING, 1964:75-76)

A inclusão do direito pelo extermínio, em letras maiúsculas, sugere ser este o recurso mais poderoso utilizado pelo colonizador europeu para o estabelecimento de seu poder no Novo Mundo. Embora o texto de Irving faça referência clara aos portugueses e espanhóis, acreditamos poder ler nas entrelinhas uma crítica à violência da instauração do poder europeu nas Américas como um todo. A ironia do texto pode ser percebida pela evidente construção da *generosidade* do europeu que, em face à barbárie nativa, oferece ao índio a submissão aos *benefícios* da cultura dominante – seu estilo de vida e fé – e ainda uma passagem para a eternidade pelo extermínio.

Após apontar as quatro maneiras pelas quais o europeu assumiu a posse do Novo Mundo, Irving constrói um texto crítico do etnocentrismo através de uma analogia: a chegada de lunáticos à Terra, com o propósito de civilizá-la, assim como os europeus o fazem nas Américas.

A fim de retornar à minha idéia – vamos supor que os visitantes aéreos mencionados possuíssem conhecimento imensamente superior ao nosso; isto significa que possuíam conhecimento superior na arte do extermínio – cavalgando hipogrifos – protegidos por armaduras inexpugnáveis – [...] em resumo, vamos supor que eles, se nossa vaidade nos permitir, são superiores a nós em conhecimento, e conseqüentemente em poder, como os europeus eram com relação aos índios quando os descobriram. Tudo isto é possível; é somente nossa auto-suficiência que nos faz pensar de outra maneira; e garanto que os pobres selvagens, antes de tomarem conhecimento de como os homens brancos estavam armados com seu terror de aço e brilhante e imenso poder de fogo, estavam convencidos de que eles eram os mais sábios, os mais virtuosos, poderosos e perfeitos seres, como se consideram, hoje, os habitantes nobres da velha Inglaterra, a frívola população da França, ou mesmo os satisfeitos cidadãos desta república iluminada. (IRVING, 1964:77) (tradução minha)<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> “To return then to my supposition – let us suppose the aerial visitants I have mentioned possessed of vastly superior knowledge to ourselves; that is to say, possessed of superior knowledge in the art of extermination – riding on hippogriffs – defended with impenetrable armor – [...] in short, let us suppose them, if our vanity will permit the supposition, as superior to us in knowledge, and consequently in power, as the Europeans were to the Indians when they first discovered them. All this is very possible; it is only our self-sufficiency that makes us think otherwise; and I warrant the poor savages, before they had any knowledge of the white men armed in all the terrors of glittering steel and tremendous gunpowder, were as perfectly convinced that they themselves were the wisest, the most virtuous, powerful, and perfect of created beings, as are, at this present moment, the lordly inhabitants of old England, the volatile populace of France, or even the self-satisfied citizens of this most enlightened republic.” (IRVING, 1964:77)

A analogia de Irving propõe uma relativização da posição de centro – ocupada pela Europa em sua condição de colonizadora e por qualquer outra cultura quando se defronta com o outro – pois sugere a conscientização do leitor da mutabilidade deste centro que cada povo ou cultura constrói como seu. Lemos no discurso de Irving uma desconstrução da superioridade cultural, principalmente quando imposta pelo poder militar.

Irving cria uma fala proferida pelos lunáticos acerca dos terráqueos, na qual também ficam evidentes seus planos civilizatórios; tal discurso satiriza o discurso colonial europeu e os argumentos utilizados pelo colonizador branco para dominar o nativo americano. Imaginando uma situação na qual cinco líderes da Terra seriam levados à Lua para serem vistos pelo líder dos lunáticos – o Homem da Lua – assim como alguns chefes indígenas foram levados às cortes européias como objeto exótico, para servirem de espetáculo, Irving escreve:

[...] Os cinco estranhos monstros, que trouxemos à vossa augusta presença, foram chefes muito importantes entre seus companheiros selvagens, que formam uma raça de seres completamente destituídos dos atributos comuns à humanidade; e diferindo em tudo dos habitantes da lua, visto que carregam suas cabeças sobre os ombros e não sob seus braços – têm dois olhos ao invés de um – são totalmente desprovidos de caudas e, entre tantos tons de pele desagradáveis, possuem uma horrível cor branca – em vez de verde.

[...] Por pena, portanto, da triste condição destes miseráveis sublunares, nós nos empenhamos, enquanto estávamos no seu planeta, para apresentar a eles a luz da razão – e os confortos da lua. Nós os tratamos com doses de aguardente lunar e cerveja de óxido nitroso, que eles engoliram com incrível voracidade, especialmente as fêmeas; e igualmente nos empenhamos para neles inserir os preceitos da filosofia lunar. [...] (IRVING, 1964:78) (tradução minha)<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> “ The five uncouth monsters, which we have brought into this august presence, were once very important chiefs among their fellow savages, who are a race of beings totally destitute of the common attributes of humanity; and differing in everything from the inhabitants of the moon, inasmuch as they carry their heads upon their shoulders instead of under their arms – have two eyes instead of one - are utterly destitute of tails, and of a variety of unseemly complexions, particularly of a horrible whiteness – instead of pea green.

[...] Taking compassion, therefore, on the sad condition of these sublunary wretches, we have endeavored, while we remained on their planet, to introduce among them the light of reason –



O discurso de Irving, que satiriza o colonialismo muito ao estilo da crítica social construída por Swift em *Gulliver's Travels* e Montaigne em “Dos Canibais”, sugere a necessidade de se desenvolver um olhar crítico sobre as relações de poder travadas no encontro entre culturas diversas, bem como sobre as construções do outro produzidas de forma etnocêntrica. Enquanto Cooper e outros autores do período romântico norte-americano idealizam a figura do índio do passado e mostram-no em vias de extinção, Irving (apesar de inventar um índio inferiorizado diante do poder europeu) relativiza as noções de superioridade cultural e produz uma crítica à cultura dominadora que oprime, corrompe e exclui o índio. Seu texto constitui forte crítica social e política, que parece não fazer parte dos discursos de Alencar, em *O Guarani*, ou de Cooper, em *The Last of the Mohicans*.

Com o texto de Irving, o leitor é levado a repensar o colonialismo e as relações de poder. O período romântico constrói índios que demonstram a submissão ao poder colonial e o desejo de serem ocidentalizados ou que são destruídos por não se encaixarem no sistema dominante branco. Os nativos são *outcasts*, mesmo quando tentam se inserir no sistema dominante, o que se torna ainda mais perceptível na literatura do século XX.

### 3.5 O OLHAR MODERNISTA

Com a chegada do século XX, que traz novas perspectivas literárias, o bom selvagem, idealizado como elegante e nobre, é revisto em obras brasileiras e norte-americanas, cada qual segundo suas configurações específicas. Na literatura modernista brasileira, por exemplo, o índio transforma-se novamente em símbolo, desta vez conduzindo a uma reflexão sobre a nacionalidade brasileira mestiça. Por

---

and the comforts of the moon. We have treated them to mouthfuls of moonshine and draughts of nitrous oxyde, which they swallowed with incredible voracity, particularly the females; and we have likewise endeavored to instill into them the precepts of lunar philosophy.” (IRVING, 1964:78)

outro lado, na literatura norte-americana da primeira metade do século XX, a degeneração do índio em face da desculturação e da aculturação é evidenciada. Em ambas as literaturas, cada vez mais a representação do índio passa a ser feita no espaço urbano; enquanto nos séculos passados, o encontro entre índios e brancos se dá, em geral, no espaço selvagem ou de fronteira, no século XX, o contato e o confronto entre as culturas ancestral e ocidental acontecem no espaço de poder do colonizador, que tem praticamente assegurado seu domínio sobre as terras da América, apesar de ainda haver muita resistência por parte de várias nações indígenas.

No Brasil, ORLANDI (1990:61) afirma que “O índio, em 1908, tinha-se tornado um grave problema nacional. Ou seja, o índio (e sua resistência) ficaram mais visíveis”. O interesse pela posse e exploração de terras indígenas continua, apesar da criação do Serviço de Proteção aos Índios e do empreendimento sertanista de Rondon. Segundo RIBEIRO (1997:111-112),

Assim viviam, assim morriam os índios do Brasil nos primeiros anos deste século. Os que se opunham ao avanço das fronteiras da civilização eram caçados como feras desde os igarapés ignorados da Amazônia até às portas das regiões mais adiantadas. Ainda mais dramático era o destino dos índios civilizados. Submetidos ao convívio com as populações brasileiras que ocuparam seu antigo território, incapazes de se defenderem da opressão a que eram submetidos, viviam seus últimos dias. Expulsos de suas terras, eram escravizados nos seringais e nas fazendas onde enfrentavam condições de vida a que nenhum povo poderia sobreviver.

Somente se conservavam unidos e no domínio das terras que ocupavam quando estas não representassem qualquer valor econômico e sua cooperação como mão-de-obra não fosse um imperativo da economia regional. Era fatal para os índios a ocorrência de qualquer fonte de riqueza em seu território, como minérios, essências florestais de grande procura ou o valor relativo do próprio terreno, quando à acessibilidade se juntavam possibilidades de aproveitamento agrícola ou pecuário.

No início do século, o índio torna-se visível – como problema – na sociedade brasileira, e torna-se visível – como emblema – na literatura modernista. A antropofagia transforma-se em metáfora da deglutição, ao mesmo tempo assimilação e rejeição de modelos artísticos estrangeiros e da apropriação do patrimônio cultural brasileiro. Contudo, antes mesmo do início do modernismo brasileiro, a morte de Peri

é declarada no artigo “Urupês” (1915), de Monteiro Lobato. Neste texto, Lobato (apud MARTINS, 2002:26-27) afirma:

Esboroou-se o balsâmico indianismo de Alencar ao advento dos Rondons que, ao invés de imaginarem índios num gabinete, com reminiscências de Chateaubriand na cabeça e a *Iracema* aberta sobre os joelhos, metem-se a palmilhar sertões de Winchester em punho. Morreu Peri, incomparável idealização dum homem natural como o sonhava Rousseau, protótipo de tantas perfeições humanas que no romance, ombro a ombro com altos tipos civilizados, a todos sobreleva em beleza d'alma e corpo. Contrapôs-lhe a cruel etnologia dos sertanistas modernos um selvagem real, feio e brutesco, anguloso e desinteressante, tão incapaz, muscularmente, de arrancar uma palmeira, como incapaz, moralmente, de amar Ceci.

Lobato apresenta-nos um texto com características realistas voltado para uma abordagem “objetiva” da realidade e, conseqüentemente, para a rejeição do modelo literário romântico. Portanto, a representação do índio feita por Lobato está desvinculada daquela idealizadora do selvagem virtuoso. No entanto, Lobato parece mover-se de um extremo de representação do índio para outro, do protótipo de perfeições para o protótipo de imperfeições humanas. Além disso, percebemos uma caracterização do índio como anti-valor, pela enumeração de adjetivos pejorativos e pela negação.

Nos Estados Unidos, em 1870, Mark Twain publica um texto intitulado “O nobre pele-vermelha”, no qual satiriza a representação do índio feita por Cooper. Na primeira parte do texto, Twain apresenta-nos uma leitura idealizada do índio, para contrapô-la, na segunda parte, a uma visão depreciativa dele. TWAIN (2003:300) assim descreve o índio da literatura romântica:

Nos livros ele é alto e acobreado, musculoso, elegante, tem porte majestoso; tem o nariz adunco e olhos de águia.

[...]

Ele é nobre. É sincero e leal; nem mesmo a iminência da morte abala sua fé inigualável. Seu coração é uma fonte de verdade e de impulsos generosos e de cavalheiresca magnanimidade. Para ele, a gratidão é uma religião: é incapaz de esquecer, até o fim da vida, uma boa ação recebida. Quem come o pão que ele ofereceu, ou quem lhe oferece o seu, sela um pacto de hospitalidade – pacto que ele jamais violará.

Em oposição a esta descrição, em um segundo momento, TWAIN (2003:301) caracteriza o índio como “[...] pequeno, magro e negro e sujo; e, a julgar pelo mais caridoso de nossos cânones de excelência humana, ele é absolutamente mísero e desprezível”. Além disso, segundo o texto de Twain, o índio é traiçoeiro, ingrato e violento. Seguindo uma leitura de mundo etnocêntrica, TWAIN (2003:301-302) afirma que o índio nada possui:

[...] Não é suficientemente rico para ter um cinto; jamais teve um par de mocassins ou de sapatos; e, na verdade, não passa de um vagabundo pobre, imundo e nu, cujo extermínio representaria uma caridade para os insetos e répteis mais nobres do Criador oprimidos por ele. Ainda assim, quando o contato com o homem branco deu ao Nobre Filho da Floresta certas impressões nebulosas de civilização e de aspirações a uma vida mais nobre, ele aparece em público calçando uma bota e um sapato – sem camisa, vestindo calças rasgadas e remendadas que segura com a mão esquerda – o execrável manto de pele de coelho sobre os ombros – tendo por fora uma velha saia armada - um colar de latas velhas de sardinha e de ostras caído sobre o peito nu – uma venerável espingarda de pederneira na mão direita – uma cartola batida pelo tempo, inclinada para estibordo, o tampo rasgado preso por duas linhas; [...] ele é o melhor objeto, o mais justo, mais desejável de extermínio que já se viu.

Lembrando-nos dos discursos coloniais anteriormente comentados, o texto de Twain faz uma tradução domesticadora do índio, caracterizado como inferior diante de criaturas mais *nobres*, como os insetos e os répteis. Dessa forma, o índio não só é comparado a animais rasteiros e minúsculos, mas também lhe é conferida uma posição inferior a eles.

Ademais, Twain propõe uma representação do índio como “vagabundo pobre”, o que demonstra um julgamento do índio como anti-valor, a partir de uma noção de trabalho com base calvinista. Segundo WEBER (2004:143-144),

[...] ócio e prazer, não; só serve a *ação*, o agir conforme a vontade de Deus inequivocamente revelada a fim de aumentar sua glória. A *perda de tempo* é, assim, o primeiro e em princípio o mais grave de todos os pecados. Nosso tempo de vida é infinitamente curto e precioso para “consolidar” a própria vocação. Perder tempo com sociabilidade, com “conversa mole”, com luxo, mesmo com o sono além do necessário à saúde – seis, no máximo oito horas – é absolutamente condenável em termos morais. [...]

Mas ainda por cima, e antes de tudo, o trabalho é da vida o fim *em si* prescrito por Deus. A sentença de Paulo: “Quem não trabalha não coma” vale incondicionalmente e vale para todos. A falta de vontade de trabalhar é sintoma de estado de graça ausente.

Ao descrever o índio como “vagabundo”, Twain aplica noções de trabalho e riqueza calvinistas à cultura indígena. O ócio surge, portanto, como forma de desqualificar o nativo, considerado improdutivo e, conseqüentemente, desprovido da graça divina. Além disso, ao descrever o índio fisicamente, Twain apresenta-nos, como um “clown”, o retrato de um nativo vestido com os despojos da civilização. O índio, segundo Twain, é digno de extermínio, dada provavelmente sua condição de pária social. O nativo descrito por Twain recebe e utiliza como ornamento aquilo que a civilização descarta, podendo ele mesmo ser, então, descartado. Assim, o discurso de Twain parece conferir legitimidade ao extermínio indígena, devido à ameaça que o índio constitui para o branco, por sua improdutividade e inadequação à sociedade civilizada.

Embora Lobato e Twain estejam situados em contextos diferentes, ambos constroem representações do índio que desmistificam aquelas idealizadas por Alencar e Cooper. Embora “Urupês” e “O nobre pele-vermelha” sejam representações eurocêtricas do índio, são, nas entrelinhas, uma desconstrução do bom selvagem romântico, o que irá conduzir a outras construções do índio pelo olhar do não-índio no século XX.

### 3.5.1 O índio brasileiro como *trickster*

No Brasil, no início dos anos 20 do século XX, o índio é construído como herói carnavalizado no romance *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade. Publicada em 1928, essa obra se insere no movimento modernista brasileiro, que visa à atualização dos modelos estéticos europeus sob uma ótica local, a fim de “traduzir na arte uma feição local própria sem descartar o diálogo externo com o tempo presente, no caso específico, as vanguardas européias que vinham agitando o mundo das artes”, como explica FONSECA (2002:126). Dessa forma, a produção dos autores modernistas está voltada para o desenvolvimento de temas e linguagens relativos ao universo nacional, mas artistas e escritores ainda buscam na Europa, ou na tradição ocidental, o núcleo de tendências estéticas a serem utilizadas. RISÉRIO (1993:101-102) problematiza a relação dos modernistas com manifestações culturais extra-européias:

A história das relações dos modernistas de 22 com os elementos e práticas culturais de origem não-européia, no Brasil, não é tão tranqüila como se costuma imaginar. O grupo Modernista (1920-1930) pode ser definido como um segmento inquieto e criativo da inteligência brasileira, organizando-se no espaço de uma elite intelectual superocidentalizada, com o objetivo não de negá-la, mas de submetê-la a um vivo e veemente processo de atualização histórica. Tratava-se de um espaço produzido e balizado por códigos intelectuais e artísticos europeus, em cujo interior os modernistas irromperam para configurar uma dissidência. [...] Desse ponto de vista, é correto dizer que os modernistas, embora tenham entrado em cena para virar a mesa, pertenciam a um mundo artístico-intelectual preciso e solidamente estabelecido, a um ‘campo intelectual integrado’, e que seu interesse não era dinamitá-lo ou abandoná-lo, mas reformá-lo desde dentro. Em outras palavras, a subversão modernista não visou extrapassar os limites daquilo que pretendeu (e conseguiu) subverter.

Inserido em um universo artístico-intelectual ocidental, mas fundamentado também na área da etnologia e em elementos da mitologia indígena brasileira, o romance de Mário de Andrade remete à obra *Vom Roraima Zum Orinoco (De Roraima ao Orinoco)* de Theodor Koch-Grünberg, composta de cinco volumes e publicada em 1917; o segundo volume intitulado *Mitos e Lendas dos Índios Taulipangue e Arekuná* foi lido por Mário de Andrade, tornando-se ponto de partida para sua criação. Segundo SÁ (2002:246), “Esse herói ‘sem nenhum caráter’ é, na verdade, o herói cultural dos índios pemon, uma etnia macro-karib que se subdivide entre os grupos taurepangue (chamados ‘taulipangue’ por Koch-Grünberg) arekuná e kamarakoto, habitantes da região fronteira entre o Brasil, a Venezuela e a Guiana”. Macunaíma é construído por Mário de Andrade como um personagem híbrido, um viajante que rompe fronteiras geográficas e temporais, reúne características indígenas, negras e européias e se constitui pela inconstância e mutabilidade. BERND (2003:64) afirma que “Mostrando a natureza compósita do ‘herói de nossa gente’, Mário de Andrade implode as noções etnocêntricas empenhadas em descrever e exaltar a *alma brasileira*. Assim, a trajetória de Macunaíma desconstrói os estereótipos fundados na existência de uma essência brasileira imutável, fugindo da armadilha de circunscrever a busca identitária de Macunaíma a um único quadro de referências”.

Portanto, lemos na obra de Mário de Andrade uma problematização do constructo de identidades essencialistas, sugerida pela menção à falta de caráter do personagem principal. A construção identitária de Macunaíma como sem caráter poderia sugerir, a princípio, um retorno à ideologia do déficit, indicando uma representação fundamentada em leituras de carência e negatividade do outro. Contudo, a falta de caráter de Macunaíma não remete à tradução do outro como carente ou destituído de elementos da civilização européia, nem à falha moral, mas sugere a não fixação do personagem em um tipo ou grupo racial. Para MARTINS (2002:208)

Macunaíma não tem *caráter* no sentido literário da palavra, um pouco no sentido antropológico, etnológico, sociológico, bastante menos no sentido *moral*. Esta extrapolação, que se faz correntemente (com um sorriso) é defensável, mas tudo indica que não estava nas intenções do autor. Este quis criar um ser indefinido, feito de contradições e incoerências, o contrário de um *caráter*, de um *tipo*, ou alcançando a tipicidade justamente por ser compósito.

Embora a leitura das intenções do autor de *Macunaíma* seja discutível, a leitura do personagem central como indefinido, como sugere Martins, parece-nos ser apropriada devido ao hibridismo de Macunaíma. Compreendemos a falta de caráter de Macunaíma não como desqualificação ou construção do personagem como anti-valor, mas como símbolo da multiplicidade identitária ou da diversidade. Macunaíma carrega em si elementos de ambigüidade e de ambivalência, move-se entre as culturas indígena, africana e européia, é ora maduro ora infantil, covarde e corajoso, vitorioso e vencido.

Assim, Macunaíma situa-se não só em um entre-lugar cultural, mas possui como um de seus traços a esquivança, já tratada, relativa à absorção de novos conteúdos ao mesmo tempo que padrões comportamentais ancestrais são mantidos.

Quanto ao nome do personagem, ‘Macunaíma’ significa, segundo MEDEIROS (2002:33), “O grande mau”, como a propor a constituição do personagem a partir de aspectos negativos, tais como a preguiça, o medo, a traição e a lascívia, os quais fazem parte do estereótipo do índio desde os primeiros relatos da colonização. No entanto, se a obra de Mário de Andrade for lida como um romance de cavalaria ao

avesso e seu herói como uma satirização da construção européia do índio – ou do brasileiro – como cavaleiro medieval, a caracterização negativa de Macunaíma passa a ser lida como forma de carnavalização do personagem. Para SOUZA (2003a:75-77)

A partir da aventura com Ci, Macunaíma é apresentado como nobre, isto é, Imperador do Mato Virgem, conforme subscreve a carta às suas súditas, as Icamiabas. No entanto, como observa Mário Chamie, quando, inspirando-se em Bakhtin, confronta o herói brasileiro e os personagens da sátira menipéia, Macunaíma é o modelo inverso de um rei; ou melhor, é o seu duplo destronizado. Soberano e perseguido, vitorioso e escoraçado, esperto e ludibriado, retalhado e recomposto, representa, na verdade, o atuante do ritual infundável de entronização e destronização, núcleo profundo do mundo carnavalesco. Macunaíma é, por conseguinte, a carnavalização do nobre.

O pequeno trecho a que estou me referindo o descreve ainda como:

Medroso: dorme de roupa, temendo ser apanhado pela Caruviana, a umidade da garoa paulistana.

Desleal: apesar de sempre protegido pelos irmãos, desconhece qualquer sentimento de companheirismo ou gratidão, comendo escondido os ratos que caçou, para não ter de reparti- los com ninguém.

Mentiroso: tendo caçado dois ratos, conta a Maanape e Jiguê que havia apanhado dois veados mateiros, só confessando a mentira depois de pressionado pelos irmãos. Este traço é, aliás, sublinhado com insistência no decorrer da narrativa e constitui uma das características básicas do herói.

[...]

E, finalmente, a sua conduta amorosa é descrita como um impulso sexual incontrolável, que se traduz numa arte de amar violenta, cuja nítida conotação sadomasoquista pode atingir o limite extremo da mutilação. Neste sentido, a descrição dos seus amores com Ci, no capítulo ‘Ci, Mãe do Mato’, representa a versão carnavalizada do amor cortês [...].

Enquanto a representação do índio por Alencar faz com que o nativo se assemelhe a um cavaleiro medieval imbuído do código cortês de comportamento, a criação de Macunaíma por Mário de Andrade envolve a desconstrução deste índio-cavaleiro medieval em armadura brilhante. O personagem intitula-se Imperador, mas é, principalmente, um transgressor de códigos, padrões de comportamento e um multiplicador de identidades. Devido a sua capacidade de transformação, criatividade e, principalmente, de transgressão, acreditamos haver em Macunaíma uma aproximação à figura do *trickster*, presente nas narrativas de inúmeras nações



indígenas norte-americanas. Segundo KRUPAT (2003:15)

O *trickster* apareceu na era do mito, para *transformar* o mundo em algo parecido com sua condição ou estado presente. Pensando em um mundo sem fogo, muitas culturas contam histórias sobre como foi o *trickster* quem obteve o fogo para a humanidade. Pensando em um mundo antes da morte, outros contadores de histórias contaram como o *trickster*, acidentalmente ou sem ter essa intenção, fez com que os humanos precisassem morrer. Foi o *trickster* também quem fixou o número de dedos que teríamos nas mãos, ou quem determinou que regras deviam ser observadas na caça e na pesca, bem como quem estabeleceu tabus contra o incesto.

Resumindo, foi o *trickster*, como muitos críticos anotam, que fundou muito do que os povos conhecem como cultura.

Mas o *trickster* também é o transgressor de todas as convenções culturais conhecidas, em muitos contos fazendo exatamente o que cada bom Navajo ou Lakota ou Coeur d'Alene não deveria fazer, errando de forma excessiva e vulgar.

Macunaíma, visto como uma forma de representação do *trickster*, é um transgressor de padrões de comportamento. Ele é construído como mentiroso, enganador e obsceno; também é egoísta, injusto e destrutivo, levando outros à morte quando acredita que ele mesmo irá morrer. Contudo, o personagem é astuto, criativo e adaptável. Apreende o sistema que rege o mundo ocidental e nele se insere, utilizando-o para seu proveito, mas é também sua vítima. Encontramos em Macunaíma uma oscilação entre o *índio pacificado*, que reproduz comportamentos ocidentais, e o *índio rebelde*, que rejeita a civilização européia. Além de ser ambíguo, o personagem é ambivalente, “[...] dilacerado entre as duas fidelidades, ao Brasil e à Europa” (SOUZA, 2003a:84), ambivalência experimentada, provavelmente, pelos próprios escritores modernistas brasileiros com relação à Europa. Esta dupla fidelidade é percebida em *Macunaíma*, entre outros momentos, no capítulo intitulado “Carta pras Icamíabas”, assinada pelo personagem central como *Imperador da Mata Virgem*. A escolha deste título sugere o hibridismo do personagem, devido à incorporação pelo índio da expressão da soberania e da realeza ocidental, associada ao espaço natural e intocado pelo colonizador.

Ser em trânsito, Macunaíma deixa o espaço da aldeia e chega a São Paulo. Tal como o viajante ou cronista da época do descobrimento, Macunaíma escreve a “Carta pras Icamíabas” como se fosse um relato do descobrimento de um Novo Mundo. Utilizando a língua do colonizador, de forma a satirizar o virtuosismo do registro formal escrito da língua portuguesa, o personagem produz uma representação do outro, do ocidental, através de comparações. Macunaíma descreve “as donas de cá” à maneira que os colonizadores descrevem as índias, por seus encantos físicos, adereços e libidinagem:

Andam elas vestidas de rutilantes jóias e panos finíssimos, que lhes acentuam o donaire do porte, e mal encobrem as graças, que, a de nenhuma outra cedem pelo formoso do torneado e pelo tom. São sempre alvíssimas as donas de cá; e tais e tantas habilidades demonstram, no brincar, que numerá-las, aqui, seria fastiando porventura; e, certamente, quebraria os mandamentos de discrição, que em relação do Imperator para súbditas se requer. (ANDRADE, 2004:73)

O discurso de Macunaíma, baseado em seu encontro com prostitutas paulistas, generaliza o comportamento das mulheres ocidentais, construindo uma essencialidade semelhante àquela produzida acerca do comportamento das índias no período colonial brasileiro. Macunaíma também registra sua leitura dos paulistas, vistos como guerreiros, e especialmente dos bandeirantes, descritos como heróis: “[...] São os paulistas gente ardida e avalentoadada, e muito afeita às agruras da guerra. Vivem em combates singulares e coletivos, todos armados da cabeça aos pés; assim assaz numerosos são os distúrbios por cá, em que, não raro, tombam na arena da luta, centenas de milhares de heróis, chamados bandeirantes”. (ANDRADE, 2004:78). A construção da beligerância dos paulistas, bem como da sua bravura, parece dialogar com a representação do guerreiro selvagem, hostil e ameaçador. Ademais, percebemos o exagero numérico relativo a quantos bandeirantes participam de combates, além da questão de serem denominados *heróis* pelo índio que dominam ou exterminam. No entanto, acreditamos ser necessário problematizar o discurso de Macunaíma, que não é uma representação do discurso do nativo, e sim do intelectual e escritor cujo quadro de

referência se encontra na cultura ocidental. Lembramos que o autor constrói tal discurso parodicamente, reproduzindo uma linguagem de exagerado virtuosismo que os modernistas combatiam.

Em outra passagem da “Carta pras Icamiabas”, Macunaíma demonstra ter a intenção de iniciar “milhoramentos” quando de seu retorno ao lugar de origem:

Como vedes, assaz hemos aproveitada esta demora na ilustre terra bandeirante, e si não descuidamos do nosso talismã, por certo que não poupamos esforços nem vil metal, por aprendermos as coisas mais principais desta eviterna civilização latina, por que iniciemos, quando for do nosso retorno ao Mato Virgem, uma série de melhoramentos, que, muito nos facilitarão a existência, e mais espalhem nossa prosápia de nação culta entre as mais cultas do universo. E por isso agora vos diremos algo sobre esta nobre cidade, pois que pretendemos construir uma igual nos vossos domínios e Império nosso. (ANDRADE, 2004:76-77)

As benfeitorias na aldeia indígena remetem à imitação da civilização de base européia, em função da escolha da palavra *milhoramentos*, utilizada em língua portuguesa no século XVIII com esta grafia. SEED (1999:36-37) afirma que “O gesto de afixar símbolos da propriedade individual, plantando cercas e sebes, era algumas vezes chamado pelos colonizadores de ‘melhoria’ [*improvement*]. Embora no discurso popular de hoje a palavra signifique apenas tornar algo melhor, a palavra [*improvement*] significou, em primeiro lugar, cercar grandes tratos de terra anteriormente abertos”. Assim, a *melhoria* sugere tanto a transformação do espaço selvagem em espaço cultivado quanto a pacificação do índio pela submissão ao poder da cultura ocidental. Macunaíma, como aprendiz e assimilador da cultura do outro, parece propor a seu povo a incorporação de elementos da vida urbana paulista à cultura ancestral, mas sua proposta pode ser lida como uma satirização da própria civilização européia.

Na “Carta pras Icamiabas” (ANDRADE, 2004:81), percebemos que Macunaíma imita, com fins satíricos, padrões ocidentais de escrita, parodiando textos elaborados com linguagem rebuscada:

Recebei a benção do vosso Imperador e mais saúde e fraternidade. Acatai com respeito e obediência estas mal traçadas linhas; [...]

Ci guarde a Vossas Excias.

Macunaíma,  
Imperator.

A linguagem da “Carta pras Icamiabas” parodia os discursos do descobrimento e satiriza a linguagem bacharelesca do século XIX. Assim, esse texto pode ser lido como uma espécie de contra-narrativa satírica dos discursos coloniais brasileiros. A sátira parece estar presente também no subtítulo do romance de Mário de Andrade que coloca Macunaíma como ‘herói sem nenhum caráter’. Se, segundo a *Poética* de ARISTÓTELES (2005:26), “Caráter é aquilo que mostra a escolha numa situação dúbia: aceitação ou recusa [...],” Macunaíma, o personagem, não tem caráter porque não escolhe, não aceita nem rejeita totalmente a cultura alheia, mas integra elementos de culturas diversas, assim como o faz a obra de Mário de Andrade.

No entanto, as passagens finais do texto de ANDRADE (2004:161-162) sugerem o desaparecimento do personagem, bem como de seu povo. Em seu epílogo, lemos:

Não havia mais ninguém lá. Dera tangolomângolo na tribo Tapanhumas e os filhos dela se acabaram de um em um. Não havia mais ninguém lá. Aqueles lugares aqueles campos furos puxadouros arrastadouros meios-barrancos, aqueles matos misteriosos, tudo era solidão do deserto ... Um silêncio imenso dormia à beira-rio do Uraricoera.

Nenhum conhecido sobre a terra não sabia nem falar na fala da tribo nem contar aqueles casos tão pançudos. [...]

A tribo se acabara, a família virara sombras, a maloca ruína minada pelas saúvas e Macunaíma subira pro céu, porém ficara o aruaí do séquito daqueles tempos de dantes em que o herói fora o grande Macunaíma imperador. E só o papagaio no silêncio do Uraricoera preservava do esquecimento os casos e a fala desaparecida. Só o papagaio conservava no silêncio as frases e feitos do herói.

Tudo ele contou pro homem e depois abriu asa rumo de Lisboa. E o homem sou eu, minha gente, e eu fiquei pra vos contar a história. [...]

Enquanto a mestiçagem parece ser construída como valor na obra, a extinção da tribo de Macunaíma e seu silenciamento sugerem a extinção das culturas ancestrais,

mantidas no texto literário pela visão do narrador branco. Diferentemente de Tamenund, personagem cuja fala encerra a narrativa romântica de Cooper, o narrador que fecha o texto modernista de Mário de Andrade não prevê que a vez do índio ainda esteja por vir. O epílogo da história de Macunaíma cabe ao ocidental, que permanece com o poder da palavra.

### 3.5.2 O índio norte-americano como *outcast*

Nas primeiras décadas do século XX, há nos Estados Unidos uma reconfiguração narrativa impulsionada, entre outros aspectos, pelo contato com vanguardas européias, pela valorização do espaço urbano e por uma ruptura com o passado causada pela Primeira Guerra Mundial. Segundo BRADBURY e McFARLANE (1989:78)

Não é casual que o século XX seja o grande século da urbanização ocidental, o século em que os escritores e artistas, liberados da dependência de patronos e certas camadas culturais dentro do conjunto de seus públicos, viram-se naquela paradoxal posição de independência e indefinição social que hoje costumamos chamar de alienação. Tampouco é casual que o crescimento das cidades como enormes aglomerados de pessoas em papéis e situações largamente diferenciados – e portanto como locais de atrito, transformação e nova consciência – coincida com o desejo de profundas novidades culturais e uma sensação de crise nos valores e expressões, afetando particularmente as artes. Nos Estados Unidos, onde o fenômeno da rápida urbanização pode ser visto em suas formas mais extremadas, Josiah Strong qualificou as cidades modernas – com sua proliferação de problemas sociais, seu cadinho de classes e raças em contato íntimo, seus contrastes sociais, sua mistura própria de expectativas e desilusões, e seu misterioso crescimento tentacular – como ‘centros ciclônicos de civilização’.

O centro urbano, construído como lugar de encontro da pluralidade racial e cultural, torna-se também espaço de contrastes e confrontos. Dentre os problemas enfrentados pela sociedade norte-americana de início de século estão a desilusão com o sonho americano e a dificuldade de inserção do *outsider* (diferente) no espaço urbano, transformado muitas vezes em um *outcast* (pária). Até a Primeira Grande Guerra, três idéias são centrais na construção do sonho americano, como apontam ANDERSON et al. (1993:495-496):

Se tentarmos identificar nossas típicas crenças americanas – os elementos do sonho americano – encontraremos três idéias centrais. Primeiramente, existe a idéia da América como um novo Éden: uma terra bela, abundante e recompensadora. [...]

O segundo elemento no sonho americano é o otimismo, justificado pela oportunidade crescente e pela abundância que acreditamos ser nossas por nascimento. [...]

O terceiro elemento importante no sonho americano, e um tema constante repetido pela voz americana, é a crença na importância e triunfo supremo do indivíduo – a pessoa independente e autoconfiante. (tradução minha)<sup>43</sup>

A América como Novo Éden, terra das oportunidades e conquistas individuais, começa a ser desmontada com a narrativa modernista norte-americana. Não somente a Primeira Guerra Mundial, mas também o *crash* da Bolsa de Valores de New York, em 1929, conduziram a uma queda no otimismo e na crença nas promessas de prosperidade e sucesso do *self-made man*. Ceticismo e desilusão permeiam, então, as obras de vários autores representativos do período, tais como F. Scott Fitzgerald e Ernest Hemingway.

Muitos escritores que vêm a compor o grupo denominado ‘*the lost generation*’ deixam a América e buscam na Europa pós-guerra, especialmente na França, o contato com a efervescência artística e literária. Segundo ANDERSON (1993:553), “Aquele foi a época dos exilados americanos, quando escritores e pintores lotavam cafés na Margem Esquerda do Sena”. (tradução minha)<sup>44</sup> Fitzgerald e Hemingway encontram-se entre eles, mantendo contato com autores como James

---

<sup>43</sup> “If we try to identify our particularly American beliefs – the elements of the American dream – we find three central ideas. First, there is the idea of America as a new Eden: a beautiful, bountiful, and rewarding land. [...]

The second element in the American dream is optimism, justified by the ever- expanding opportunity and abundance. [...]

The third important element in the American dream, and an enduring subject of the American voice, has been a belief in the importance and ultimate triumph of the individual – the independent, self-reliant person.” (ANDERSON et al., op. cit., p. 495-496)

<sup>44</sup> “It was the era of the American expatriates, when writers and painters crowded the cafés on the Left Bank of the Seine”. (ANDERSON et al., op. cit., p.553)

Joyce, Ezra Pound e Gertrude Stein. Para Hemingway, encontros com estes autores, especialmente com Stein, propiciaram não só uma reflexão sobre a atividade do escritor, mas, sobretudo, o desenvolvimento de uma técnica narrativa que concentra intensidade emocional em sentenças de aparente simplicidade.

Provavelmente o escritor norte-americano mais influente do período pós-guerra, Hemingway cria personagens marcados por perdas e desapontamentos, apesar de geralmente caracterizados como homens de ação que “podem ser destruídos, mas não derrotados”.<sup>45</sup> No entanto, a representação do índio em seu conto “Ten Indians” (escrito em Madri e publicado pela primeira vez em 1927) é a de um ser destruído e derrotado pelo preconceito e pela manutenção de estereótipos.

No final do século XIX e começo do século XX, segundo LANE e O’SULLIVAN (1999:5),

[...] Com o fim da Terceira Guerra Seminole em 1885, a rendição do líder Apache Gerônimo em 1886, e a supressão do místico Movimento da Dança Fantasma com o massacre de centenas de índios Lakota Sioux próximo a Wounded Knee Creek na Dakota do Sul em 1890, as guerras indígenas no sul, sudoeste e oeste dos Estados Unidos cessaram. O governo permitiu que o Departamento para Assuntos Indígenas, juntamente com organizações religiosas e educacionais, comesçassem o processo de assimilação das tribos ao modo de vida americano. (tradução minha)<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Referência à obra *The Old Man and the Sea* (1951), na qual lemos a seguinte frase: “A man can be destroyed but not defeated”. (HEMINGWAY, E. *The Old man and the Sea*. Oxford: Heinemann, 1994, p. 75)

<sup>46</sup> “[...] With the end of the Third Seminole War in 1885, the surrender of the Apache leader Geronimo in 1886, and the crushing of the mystical Ghost dance Movement with the massacre of several hundred Lakota Sioux near Wounded Knee creek in South Dakota in 1890, the Indian wars in the southern, southwestern, and western United States finally ended. The government allowed the Bureau of Indian Affairs, along with religious and educational organizations, to begin the process of assimilating the tribes into the American way of life”. (LANE, J. O’SULLIVAN, M. (ed.) *A twentieth-century American reader*. Vol. 1. 1900-1945. Washington, D.C.: United States Information Agency, 1999. p.5)

No final do século XIX, tem início um movimento de “civilização” do índio norte-americano pela transferência de crianças índias de várias nações para pensionatos, Indian Boarding Schools. COOPER (1999), afirma que, em 1879, o Capitão Richard Pratt, denominado o pai da educação indígena, foi à Reserva Rosebud com o intuito de convencer chefes e guerreiros da nação Sioux a enviarem seus filhos para Carlisle, na Pensilvânia, para lá aprenderem a maneira de viver dos brancos. COOPER (1999:3) informa-nos que

O Capitão Pratt falou com os guerreiros reunidos por meio de um intérprete. Ele propôs levar seus filhos e filhas para o leste, onde eles aprenderiam a língua inglesa e seriam ensinados a viver como brancos. Os chefes ouviram pacientemente enquanto o intérprete explicava as palavras de Pratt. Depois Spotted Tail se levantou. Ele era um homem forte, de pele morena e cerca de cinquenta e cinco anos. Em Sioux, o chefe falou ríspidamente com o oficial do exército.

‘Os brancos são todos ladrões e mentirosos. Nós não queremos que nossas crianças aprendam tais coisas. O homem branco é muito esperto. Ele sabia que havia ouro nas Black Hills e nos fez concordar em ceder todo aquele território, e agora muitos brancos estão lá retirando ouro’. O Capitão Pratt ouviu em silêncio aquela crítica severa. Quando Spotted Tail terminou sua fala, o capitão, um homem alto e magro, cerca de quinze anos mais jovem que o líder Brulé, encarou o chefe e retrucou, ‘Spotted Tail, você é um homem notável. Você é tão habilidoso que é o chefe principal de milhares de pessoas. Mas, Spotted Tail, você não sabe ler nem escrever. Você não sabe falar a língua deste país [...] Porque você não recebeu educação, estas montanhas, vales e riachos lhe foram retirados. Sua ignorância contra a educação do homem branco irá cada vez mais atrasá-lo e limitá-lo e tirar o que lhe pertence’. (tradução minha)<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> “Captain Pratt spoke through an interpreter to the assembled warriors. He proposed taking their sons and daughters back east, where they would learn English and be taught how to live like white people. The chiefs listened patiently as the interpreter explained Pratt’s words. Afterward, Spotted Tail rose. He was a stocky, brown-skinned man about fifty-five years old. In Sioux, the chief spoke sternly to the army officer. ‘The white people are all thieves and liars. We do not want our children to learn such things. The white man is very smart. He knew there was gold in the Black Hills and he made us agree to give up all that country, and now a great many white people are there getting out the gold’.

Captain Pratt listened quietly to the harsh criticism. When Spotted Tail finished talking, the captain, a tall, lean fellow about fifteen years younger than the Brulé leader, faced the chief and replied, ‘Spotted tail, you are a remarkable man. You are such an able man that you are the principal chief of these thousands of your people. But, Spotted Tail, you cannot read or write. You cannot speak the language of this country.[...] Because you were not educated, these mountains, valleys, and streams have passed from you. Your ignorance against the white man’s education will more and more hinder and restrain you and take from you.’ ” (COOPER, M.L. *Indian School*. New York: Clarion Books, 1999, p. 3)



Fotografias da época mostram a transformação em termos de aparência física exigida dos índios que passavam por tais escolas (ver Figura 2). As mudanças físicas, evidentes, não se comparam, contudo, às exigências de transformação interna, de reconstrução de identidade cultural sob a pressão do poder ocidental. Apesar de o discurso oficial propor integração ao *American way of life*, a segregação racial, a suspeita e a rejeição do índio pelo branco continuam na América do início do século XX, e podemos lê-las no conto “Ten Indians” de Hemingway.

Nesse conto, um narrador não-índio relata sua volta para casa após uma celebração do Quatro de Julho. Ao longo do caminho, o narrador e seus companheiros passam por nove índios, representados como objetos anti-valor:

Depois de um Quatro de Julho voltando tarde para casa na carroça com Joe Garner e família, Nick passou por nove índios bêbados na estrada. Lembrava que foram nove porque Joe Garner, dirigindo a carroça no lusco-fusco, parou os cavalos, desceu e arrastou um índio que estava bem na trilha da roda. O índio dormia com a cara na areia. Joe arrastou-o para o capim da beira da estrada e voltou para a boléia da carroça.

- Com esse são nove – disse Joe – só no trecho da saída da cidade até aqui.

- Esses índios – disse a Sra. Garner. (HEMINGWAY, 2001:100)

Esse trecho, que abre o conto, apresenta o índio como derrotado, caído em uma estrada, bêbado, e servindo de obstáculo à passagem do branco. Percebemos o destaque dado por um dos personagens quanto ao número de índios encontrados da mesma maneira, o que parece conduzir a uma generalização da condição de embriaguez entre os índios. Essa generalização é confirmada pela fala de um personagem que demonstra a construção de uma essencialidade indígena negativa: “Todos os índios vestem calças iguais”. (HEMINGWAY, 2001:100)

Além disso, o índio não tem visibilidade e, quando a tem, é comparado a animais relacionados ao ambiente selvagem e de conotações negativas para o ocidental:

-Eu nem o vi – confessou Frank. – Papai desceu e logo voltou, sem me dar tempo de ver.

Pensei que ele tinha ido matar uma cobra.

- Muitos índios matam cobras na noite de hoje – disse Joe Garner.

- Esses índios – disse a sra. Garner.

Seguiram viagem. [...]

- Foi aqui que papai passou em cima do gambá.

Foi mais adiante.

- Tanto faz aqui como mais adiante – disse Joe sem virar a cabeça. – Qualquer lugar serve para a gente passar em cima de gambá.

(HEMINGWAY, 2001:100-101)

O índio é invisível para a comunidade branca dominante, que ignora sua presença ou a rejeita. Quando sua presença é notada, contudo, essa é desqualificada pela comparação com animais como a cobra e o gambá que, para a cultura ocidental, representam seres desprezíveis, embora não na mesma escala, e são associados à traição e ao mau cheiro, respectivamente.

Em “Ten Indians”, o mau cheiro é utilizado como forma de caracterizar depreciativamente a índia (*squaw*), cuja representação como objeto anti-valor sugere sua comparação não só a animais como o gambá, mas também à mulher que não se mantém fiel a um só homem, à prostituta. Nick, personagem central do conto, nega seu namoro com uma índia, Prudence Mitchell, quando este se torna alvo da ridicularização dos seus pares. O preconceito com o casamento inter-racial, já tratado no período colonial, retorna no discurso dos personagens de Hemingway. Embora a índia possa ser objeto de prazer em um relacionamento sem compromisso, o relacionamento mais sério é desencorajado. Desse modo, entendemos por que Nick sente ciúmes, mas não pode assumir abertamente sua paixão por Prudence, quando seu pai menciona tê-la visto com outro. Ademais, o pai de Nick descreve o comportamento de Prudence como o de uma mulher leviana ou de uma prostituta.

O índio construído neste texto de Hemingway é um perdedor e representa um problema. Os *dez índios* do conto, cujas ações são descritas pelo olhar do branco, são seres decadentes, dominados pela bebida ou pela luxúria. Lembrando a descrição do “mau selvagem” romântico de Cooper – Magua – o índio está corrompido pelo vício da bebida alcoólica; a índia pode se tornar objeto de desejo, mas não de enlace definitivo e constituição de vínculo familiar. O conto de Hemingway leva-nos a perceber que a visão que o ocidental tem do índio é de que nada há de nobre no pele-vermelha. Portanto, o distanciamento entre as culturas ancestral e ocidental e o discurso da separação racial e cultural, que se colocam na América inglesa desde o início de sua colonização, permanecem sendo construídos no século XX. No universo das perdas acumuladas pelos personagens de Hemingway, Nick (representante da sociedade ocidental) e os dez índios (representantes das primeiras nações americanas) simbolizam aqueles cujas perdas decorrem das barreiras culturais e ideológicas impostas pelo poder que institui como as relações humanas devem se estabelecer.

Portanto, observamos que, no século XX, nas culturas brasileira e norte-americana, o índio ainda é alvo de estereotipia por parte do ocidental, que o vê como improdutivo (preguiçoso ou bêbado). Ao longo dos séculos, a representação do índio norte-americano não reflete integração cultural, mas reafirma a segregação, também sugerida em textos brasileiros, apesar de uma construção de mestiçagem no Brasil. Parece-nos, portanto, que uma leitura do índio como anti-valor, a ser rejeitado ou esquecido, impõe-se.

Ao revermos a identidade construída pelo colonizador ou pelo escritor ocidental para o índio, desde a época da chegada dos europeus à América até o século XX, notamos que o índio é inventado segundo quadros de referência que o estigmatizam. Apesar de algumas leituras e traduções estrangeirizadoras, o discurso de obras canônicas brasileiras e norte-americanas sobre o índio é, em grande parte, domesticador. Para SKLIAR (2003:113)

A representação colonial do outro, além da conquista de seu território e de seus mitos, é seu massacre, seu descobrimento, seu redescobrimento, sua invenção, sua inscrição em fronteiras estritas de inclusão/exclusão, sua demonização, a (sua) atribuição de suas perturbações, sua infantilização, sua normalização, sua tradução, sua estereotipia, sua medicalização, sua domesticação, desterritorialização, sua usurpação, sua mitificação, sua institucionalização e sua separação institucional, sua redenção etnográfica, sua regulação por meio da caridade e da beneficência, sua salvação religiosa, seu ser somente objeto de curiosidade científica, seu ser somente o segundo termo (negativo) na oposição da lógica binária, seu passado nos museus mas não em seus corpos, a moda e a domesticação do anormal, os campos de extermínio. Os campos de refugiados, a destruição de seus corpos, a separação de seus corpos, a mutilação de seus corpos, a cisão de seus corpos.

Por séculos o Ocidente constrói o silenciamento do índio, encena sua submissão e/ou seu desaparecimento. No entanto, a previsão de Tamenund de que a vez dos Peles Vermelhas chegaria, não no século XIX mas algum dia, concretiza-se na segunda metade do século XX, quando a pele sonora se faz ouvir e o índio passa de objeto a agente da narrativa. Embora a previsão de Tamenund não se realize politicamente, pois não há no século XX uma inversão dos papéis de colonizador e colonizado, sua previsão se realiza em termos de escritura, pois o índio passa de objeto no enunciado de outros – não-índios- a sujeito da enunciação em discurso próprio.

#### 4 PELE SONORA, OU O FALAR DO ÍNDIO

I am the dreamer  
 the choice maker  
 the word speaker  
 I speak in a language of words formed of the actions of the past  
 words that become the sharing  
 the collective knowing  
 the links that become a people  
 the dreaming that becomes a history  
 the calling forth of voices  
 the sending forward of memory  
 I am the weaver of memory thread  
 twinning past to future  
 I am the artist  
 the storyteller [...]

*Threads of Old Memory*, Jeannette C. Armstrong

Há séculos o índio tem sido lido, traduzido e inventado pela ‘grande narrativa ocidental’<sup>48</sup> segundo perspectivas eurocêtricas. Contudo, práticas textuais extraocidentais desenvolvidas pelo próprio índio e expressas a partir da tradição oral e pictoglífica também foram e ainda são produzidas a fim de manifestar outras visões do mundo e da identidade indígena. As construções discursivas indígenas, embora tenham sido produzidas paralelamente às ocidentais, não encontraram a mesma visibilidade ou valorização dadas às criações classificadas como literárias de acordo com padrões estéticos europeus. Conceitos eurocêtricos de *escritura*, *literatura* e *história*, por exemplo, regem a leitura que fazemos de formas de expressão de culturas diferentes, muitas vezes vistas como inferiores ou primitivas. No entanto, RISÉRIO (1993:34)

---

<sup>48</sup> A expressão ‘grande narrativa ocidental’ é utilizada neste trabalho com referência a textos de tradição ocidental cuja ideologia está vinculada ao poder hegemônico de centros culturais europeus ou que privilegia modelos literários canônicos de origem européia.

afirma: “Me agrada, em especial, quando, diante da estreiteza de boa parte da erudição ocidental, Rothenberg proclama: ‘PRIMITIVE MEANS COMPLEX’ ”.

As culturas indígenas americanas têm narrado e lavrado sua história por meio de recursos discursivos pertencentes a poéticas diversas da poética ocidental, mas não menos complexas. As poéticas extraocidentais são geralmente denominadas etnopoéticas, estando à margem da poética de tradição européia de ideologia dominante e segundo a qual “o prefixo *ethno* se conjuga a precário ou menor”(ALMEIDA e QUEIROZ, 2004:230). Contudo, todas as poéticas podem ser consideradas etnopoéticas, já que concebidas e configuradas de acordo com perspectivas étnicas e normas próprias a cada cultura produtora de textualidade.

Quando tratamos da história da literatura bem como da teoria literária enfocamos geralmente, como propõe MIGNOLO (1993:532), “[...] o *corpus* de textos e de idéias transmitidos pelos membros (letrados) da cultura colonizadora.”(tradução minha)<sup>49</sup>. Assim, no contato com as culturas ameríndias, o crítico etnocêntrico lê, traduz e interpreta as manifestações da tradição oral e escrituras picto-ideográficas indígenas segundo preceitos e pré-conceitos teóricos. Para KROEBER (1981:2-3)

[...] Nós fomos ensinados a ler e responder de modo particular aos tipos específicos de fenômenos literários. [...]

Freqüentemente não é tanto sua não familiaridade quanto nossas idéias pré-concebidas que dificultam nosso entendimento de contos indígenas tradicionais. Assim, um leitor inexperiente pode ser auxiliado pelo fato de assumir que tais contos podem ser interpretados, que não estão abaixo nem além dos procedimentos costumeiros de análise e valoração literária e, portanto, que se pode encarar qualquer problema crítico apresentado por um certo conto.

---

<sup>49</sup> “Las historias de las literaturas (que se han escrito con abundancia) han tenido en cuenta básicamente el *corpus* de textos y de ideas transmitidos por los miembros (letrados) de la cultura colonizadora”. (MIGNOLO, Walter. “Palabras pronunciadas con el corazón caliente”: teorías del habla, del discurso y de la escritura. In: PIZARRO, Ana (org.) *América Latina: palabra, literatura e cultura*. Vol. 1: A situação colonial. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, 1993, p. 532)

Deveríamos começar acreditando que uma narrativa oral indígena pode constituir uma obra-prima. Deve ser abandonada a falsa premissa de que esta literatura é primitiva. Não é. (tradução minha)<sup>50</sup>

O que consideramos texto literário, e a teoria literária da qual dispomos para classificá-lo ou analisá-lo, reflete nosso aprendizado e centramento cultural. Embora *escrita* e *literatura* não sejam categorias universais, tendemos a transplantar para culturas extraocidentais noções como as de literariedade, gênero literário e periodização, as quais precisam ser problematizadas na análise da textualidade indígena em sua diversidade. KROEBER (1981:9) afirma que “Às literaturas indígenas falta a riqueza de estudos prévios que envolvem as obras ocidentais. É nossa erudição, não a literatura indígena, que é ‘primitiva’ ou subdesenvolvida”. (tradução minha)<sup>51</sup>. Se às literaturas indígenas falta uma linhagem de estudos teóricos tão longa como aquela da literatura de tradição européia, talvez isso se deva à folclorização da textualidade indígena que, desde o início da colonização, foi colhida pelo europeu da tradição oral e traduzida para formações discursivas ocidentais. Além disso, a fixidez teórica da academia e da crítica literária, muitas vezes dedicadas a promover e valorizar obras que correspondem a modelos do cânone ocidental, pode ser outro elemento que conduz à desqualificação dos textos extraocidentais.

---

<sup>50</sup> [...] We have been taught to read and to respond in particular ways to specific kinds of literary phenomena. [...] Very often it is not so much their unfamiliarity as our preconceptions that make it difficult for us to understand traditional Indian tales. So it helps an inexperienced reader to assume that such tales can be comprehended, that they are neither below nor beyond our customary procedures of analyzing and evaluating literature, and, therefore, that one should attack head-on any overt critical problems posed by a particular tale. One should begin by assuming that an Indian oral narrative may be a first-rate work of art. One must abandon the misconception that this literature is ‘primitive’. It is not.” (KROEBER, K. An Introduction to the Art of Traditional American Indian Narration. In: KROEBER, K. (ed.) *Traditional literatures of the American Indian: texts and interpretations*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1981, p. 2-3)

<sup>51</sup> “Indian literatures lack the wealth of earlier studies with which Western works are surrounded. It is our scholarship, not Indian literature, which is ‘primitive’ or undeveloped.” (KROEBER. op. cit. p. 9)

No entanto, desde 1960, principalmente nos Estados Unidos, a lacuna de estudos sobre a textualidade indígena tem sido preenchida e questões envolvendo a configuração dessas formas de expressão são cada vez mais discutidas. Isso se deve a lutas políticas de grupos minoritários (negros, mulheres, índios) por seus direitos, a movimentos indígenas voltados para a auto-afirmação, bem como a uma produção crescente de textos de autores indígenas cuja publicação alcança cada vez mais visibilidade no mercado editorial e na mídia. No século XX o índio passa a ser percebido pelas culturas dominantes como agente produtor de literatura inserida no espaço mercadológico ocidental, mas com características próprias de cada comunidade ancestral. Ademais, índios e não-índios têm se dedicado também a teorizar sobre os elementos que subjazem à prática textual indígena.

A partir dessas reflexões, compreendemos que investigar as identidades construídas pelos índios nos textos portadores de sua própria voz envolve analisar a configuração da textualidade ameríndia, percebendo sua multimodalidade discursiva e problematizando questões relativas ao estudo de gênero, estilo e autoria dos textos indígenas. Contudo, não podemos deixar de discutir também a importância da escrita indígena como valor, instrumento de afirmação e, principalmente, de auto-determinação e resistência. Finalmente, esses aspectos devem ser examinados face a negociações discursivas e identitárias realizadas pelos narradores indígenas em sua relação com as culturas ancestrais e com as culturas dominantes do ocidente.

#### 4.1 A TEXTUALIDADE INDÍGENA: CONSTRUÇÃO POÉTICA E AFIRMAÇÃO POLÍTICA

A arte de narrar histórias está entrelaçada à própria história humana. Indispensável à construção de grupos sociais, narrativas de tradição oral, escrita e performática representam práticas de tessitura de imaginários, manutenção de saberes ancestrais, expressão artística, criação e legitimação de identidades. Para McLAREN



(1995:29), “Narrativas constituem um contrato cultural entre indivíduos, grupos e nosso universo social. Se narrativas dão significado as nossas vidas, precisamos entender o que são estas narrativas e como passaram a exercer tamanha influência sobre nós”.

Narrar é exercer poder e, no encontro entre as culturas européias e ameríndias, as narrativas de tradição ocidental expressas pela escrita alfabética exercem seu poder criador da imagem e identidade do indígena. O discurso eurocêntrico constrói o silenciamento do índio, apesar de as inúmeras culturas nativas não serem desprovidas de narrativas orais e escritas, expressas de diferentes formas. Segundo ORLANDI (1997:59)

Com efeito, o Índio não fala na história (nos textos que são tomados como documentos) do Brasil. Ele não fala mas é falado pelos missionários, pelos cientistas, pelos políticos. Mesmo se eles têm boas intenções, como mediadores, eles reduzem os índios a ‘argumentos’ da Retórica colonial. Eles falam do Índio para que ele não signifique fora de certos sentidos necessários para a construção de uma identidade brasileira determinada em que o Índio não conta. Trata-se da construção de sentidos que servem sobretudo à instituição das relações colonialistas entre os países europeus e o Novo Mundo.

O discurso eurocêntrico constrói o silenciamento do índio e a subalternidade das culturas ameríndias por vários mecanismos, já discutidos no capítulo anterior. Contudo, acreditamos que a sujeição do índio também transparece quando se convencionou chamar de ágrafas e sem história aquelas culturas cuja expressão escrita não seja alfabética. De acordo com MIGNOLO (2001:118),

[...] a ‘origem’ que no Ocidente se tem da história coincide com a ‘origem’ da escritura alfabética. Pouco a pouco, vai-se gestando a consciência de que os povos ágrafos (o que passa a significar ‘alfabeticamente ágrafos’, já que as civilizações meso-americanas eram ‘grafas’ e os incas haviam desenvolvido um complexo sistema de ‘escritura’ que não consistia em assinalar marcas em superfícies sólidas, mas em usar as mãos para ‘tecer’ signos, cf. Ascher e Ascher, 1981; Cummings, 1991) são povos sem história.

Contudo, como afirma LIENHARD (1992:31), “Todas as sociedades autóctones conhecidas elaboraram, antes da chegada dos europeus, algum sistema gráfico ou de anotação que correspondia as suas necessidades concretas. Elas não

foram, contrariamente ao que insinuaram através de vários episódios Garcilaso ou, em época mais recente, Lévi-Strauss, sociedades ‘sem escritura’ ”.(tradução minha)<sup>52</sup>. Acreditamos que o termo *escritura* evoca, nesta afirmação, sistemas gráficos muitas vezes lidos pela tradição ocidental como elementos decorativos. Mas a leitura e tradução da escritura do outro implica uma abertura para modalidades discursivas diferentes. Assim, nos questionamos, por meio das palavras de ZUMTHOR (1985:5): “Na verdade, que é a escrita? Marcas simbólicas, máscaras, tatuagens, emblemas sociais variados ... isto tudo não é escrita? A lista permanece em aberto”. Se a noção de *texto* pode ser ampliada, também a noção de *escritura* pode ser revista e, assim, praticamente tudo pode constituir tessitura narrativa desde que significados possam ser construídos. A fim de redefinir sistemas gráficos, LIENHARD (1992:32) propõe:

Um excelente ponto de partida [...] é constituído por uma definição do recém falecido etnolinguísta italiano Cardona [...]: ‘Um sistema gráfico será, pois, cada conjunto (finito e enumerável) de signos no qual se associam, aos elementos gráficos, significados distintos e explicitáveis pela comunidade’. Se relativizamos a noção de ‘finito e enumerável’ (poderia haver sistemas ‘abertos’), e se substituímos ‘gráfico’ por ‘sensível’ (o **kipu** andino inclui signos tácteis), teremos um conceito de escritura despojado de toda referência aos sistemas fonográficos clássicos. (tradução minha)<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> “Todas las sociedades autóctonas conocidas elaboraron, antes de la irrupción de los europeos, algún sistema gráfico o de notación que correspondiera a sus necesidades concretas. Ellas no fueron, contrariamente a lo que insinuaran a través de sendas anécdotas Garcilaso o, en fechas más recientes, Lévi-Strauss, sociedades ‘sin escritura’.” (LIENHARD, Martin. La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988. Tercera edición. Crítica Literaria/9. Lima: Editorial Horizonte, 1992. p. 31)

<sup>53</sup> “Un excelente punto de partida [...] lo constituye una definición del recién fallecido etnolinguísta italiano Cardona [...]: ‘Un sistema gráfico será, pues, cada conjunto (finito y numerable) de signos en el cual se asocian, a los elementos gráficos, significados distintos y explicitables por la comunidad’. Si relativizamos la noción de ‘finito y numerable’ (podría haber sistemas ‘abiertos’), y si substituímos ‘sensible’ a ‘gráfico’ (el **kipu** andino incluye signos táctiles), tendremos un concepto de la escritura despojado de toda referencia a los sistemas fonográficos clásicos.” (LIENHARD, M. op. cit. p. 32)

Os sistemas de escritura indígenas americanos estão não só vinculados à grafia pictórica ou tátil, mas também à tradição oral. No caso dos povos mesoamericanos, por exemplo, SANTOS (2002:28) afirma que seu sistema de escrita pictográfica “[...] funcionava de forma conjunta com uma tradição oral e era utilizado, dentre outras coisas, para registrar a história de cada grupo, delimitar fronteiras regionais, marcar a contagem e a interpretação do tempo, registrar o controle do recebimento de tributos e as explicações sobre as origens do mundo e dos homens”. Compostas no enfrentamento e intercâmbio entre oralidade e escritura, além de aliar elementos relacionados à performance, as textualidades indígenas revelam-nos sua complexidade e seu caráter híbrido, conduzindo também à releitura do que o cânone ocidental costuma considerar como texto literário.

A palavra *literatura* provém de *littera*, “letra”, e segundo KAYSER (1985:4), “De acordo com o significado da palavra, abrange toda a linguagem fixada pela escrita”. Além disso, a obra literária é produto da imaginação, porta significados que requerem interpretação e constitui objeto estético. Sobre o que possa ser entendido por um sistema literário nacional, MELLO E SOUZA (2000:139-140) afirma:

[...] não há literatura enquanto não houver essa congregação espiritual e formal, manifestando-se por meio de homens pertencentes a um grupo (embora ideal), segundo um estilo (embora nem sempre tenham consciência dele); enquanto não houver um sistema de valores que enforme a sua produção e dê sentido à sua atividade; enquanto não houver outros homens (um público) aptos a criar ressonância a uma e outra; enquanto, finalmente, não se estabelecer a continuidade (uma transmissão e uma herança), que signifique a integridade do espírito criador na dimensão do tempo.

Estabelecer como literários os textos *fixados* pela escrita significa classificar como não-literários os textos da produção oral, que podem ser atualizados e alterados a cada enunciação. Assim, parece ser criado um distanciamento entre a construção discursiva que conduz à *literatura* e aquela que compõe a *oratura*. Contudo, poéticas extraocidentais baseiam-se na confluência da *littera/oratura*. Ademais, as noções de autoria, público e tradição, necessárias à constituição de um sistema literário segundo Mello e Souza, assumem características próprias na criação textual indígena.

Ao discutir a literatura extraocidental, RISÉRIO (1993:38) declara que “O conceito ‘literatura’ recorta apenas uma certa região da praxis verbal criativa. Certos objetos de linguagem são agrupados numa classe ‘x’ ou ‘y’ pela tipologia européia. [...] literatura é um produto cultural europeu, com sua marca ideológica de nascença, seu vasto e dinâmico repertório formal, suas técnicas e truques, gramáticas e matrizes, variando escalas em função de escolas.” Assim, percebemos que os critérios essencialistas normalmente utilizados para a análise literária são inadequados ou insuficientes com relação aos textos indígenas, cuja literariedade difere daquela de textos canônicos ocidentais.

A noção de literariedade é cultural, como sugerem ALMEIDA e QUEIROZ (2004:199) ao proporem que

[...] literariedade e sentido não são qualidades intrínsecas dos textos, mas operações cognitivas e sociais. Pensar a literatura como prática social de determinado grupo significa levar em conta o contexto pragmático (os atos de linguagem), o que exigiria estudos dos pontos de vista cognitivo e sociológico dessa literatura. No caso, portanto, das literaturas indígenas em processo, seria necessário verificar suas relações com o esforço de aquisição e domínio da escrita, da língua portuguesa, com a luta pela reconquista da terra e pelos direitos civis, com a história da demarcação de terras; suas relações com os usos do livro e as práticas de leitura. Cada literatura tem sua própria literariedade e lingüisticidade.

Acreditamos que o estudo da literariedade da textualidade indígena deve levar em consideração o entre-lugar cultural dessa produção localizada em uma zona de contato e conflito entre a visualidade da escrita pictográfica e o sistema alfabético ocidental, entre o texto oral e o texto impresso, entre línguas nativas e européias, entre sujeição e resistência. A textualidade indígena parece representar uma *lituraterra*, palavra usada por Lacan para designar o jogo entre *littera* (letra), *litura* (risco, alteração) e *terra*, que é comentada por CASTELLO BRANCO (1994:58): “Para Lacan, ‘lituraterra’ significaria então essa escritura (no sentido barthesiano do termo) que imprime, marca, sulca, escava a linguagem/terra do texto”. A textualidade indígena composta na interseção da letra e do desenho, do olhar e da voz, altera a construção da linguagem poética e imprime estilos particulares à criação literária.

Dessa forma, acentua-se a heterogeneidade da expressão indígena, contaminada por recursos bi/pluriculturais.

Na América Latina, a referência à heterogeneidade do discurso indígena é muitas vezes feita pela menção à ‘visão dos vencidos’, ‘narrativa de transculturação’, ‘expressão literária alternativa’ ou ‘outra literatura’.<sup>54</sup> Entendemos que o termo ‘visão dos vencidos’ implica a localização da textualidade indígena em uma posição de marginalidade mas também de resistência à colonização. Já o termo ‘transculturação’, proposto pelo antropólogo Fernando Ortiz,

[...] expressa os processos de contato entre culturas diferentes colocadas no jogo da dominação imposto sobretudo pelo empreendimento colonial. Nesse jogo ocorre, de início, uma parcial desculturação, que implica perda de componentes considerados obsoletos; em seguida, há incorporações procedentes de uma cultura externa e, por fim, um esforço de recomposição ou neoculturação, articulando os elementos sobreviventes da cultura originária e os que vieram de fora. (AGUIAR e VASCONCELOS (2001:11).

Ángel Rama, crítico uruguaio e uma das principais figuras a refletirem sobre os processos culturais da América Latina, incorporou a ‘transculturação’ à área de estudos literários. Para Rama o processo transculturador realiza-se nos níveis da língua, da estruturação e da cosmovisão, assim sintetizados por AGUIAR e VASCONCELOS (2001:11-13):

O nível mais imediato – o da língua – resgata os modos de expressão regional, resultando na criação de uma linguagem literária peculiar. [...]

O nível da estruturação narrativa corresponde à construção de mecanismos literários próprios, suficientemente resistentes ao impacto modernizador, porém adaptáveis às novas circunstâncias.

[...]

O terceiro nível, a cosmovisão, é o ponto em que se engendram significados, definem-se valores, desenvolvem-se ideologias, e é, por isso, o que mais oferece resistência às mudanças dessa modernidade homogeneizadora. [...] As operações transculturadoras liberam a expansão de novos relatos míticos e, ao mergulhar nas fontes locais e na sua herança cultural, recuperam outras estruturas cognoscitivas, opondo ao simples manejo de

---

<sup>54</sup> Estes termos são mencionados como coincidentes por Lienhard no prólogo da obra *La voz y su huella* (1992:13)

mitos literários o que Rama chama de ‘um exercício do pensar mítico’. Dessa forma, os narradores realizariam a busca da singularidade e da identidade das várias culturas regionais latino-americanas, estabelecendo, num continente tão carente de unidade, vínculos entre as suas diferentes comarcas.

Processo dialético, a transculturação envolve negociações lingüísticas, estilísticas e ideológicas com centros de poder. Contudo, no enfrentamento das culturas ameríndias com culturas forâneas, acreditamos não haver exatamente perda, mas transformação dos elementos discursivos próprios das sociedades nativas de forma a haver uma reestruturação dos seus recursos de expressão e a composição de um novo sistema.

Com relação aos termos ‘expressão literária alternativa’ e ‘outra literatura’, essas podem remeter ao que Glissant (apud BERND, 1998:42) denomina Poética do Diverso, assim caracterizada:

- resistência e *desafios aos princípios de hegemonia* emanados pelo ‘Centro’;
- *desvio em relação às regras de aceitabilidade e de inteligibilidade* instituídas, criando um campo heterônimo onde surge uma lógica ‘outra’. [...]
- *aceitação da impureza* fundadora que preside à formação das literaturas das três Américas, a qual é agora vista não mais como estigma, mas como enriquecimento, mobilidade e abertura dialógica;
- imbricamento do Maior e do Menor, ficando o texto literário como espaço de intersecção entre as culturas de extração erudita, popular e massiva, diluindo-se as fronteiras entre elas, pelos procedimentos de reciclagem e reutilização.

Embora o termo ‘impureza’ utilizado por Glissant seja discutível, já que nenhuma sociedade ou nenhum discurso podem ser considerados *puros* ou não contaminados por alguma espécie de contato, temos a impureza fundadora da literatura ameríndia como fusão de tradições. A textualidade indígena pode ser vista como literatura de relação, cujo processo de produção envolve também uma vontade de vinculação a diferentes universos culturais. Portanto, a produção textual indígena como ‘expressão literária alternativa’ materializa o significado de *alter*, ‘mais outro’, já que indica que está aberta à incorporação e ressignificação de variadas práticas discursivas. Segundo LIENHARD (1992:94)

A principal dificuldade para o estudo destas literaturas está em sua inevitável vinculação a uma série de práticas não escriturais: práticas lingüísticas, religiosas ou rituais, arte verbal oral. Os processos de transformação que se desenvolvem em cada um destes terrenos não deixam de repercutir, mais ou menos direta e profundamente, na configuração dos textos alternativos: uso de línguas ameríndias, ‘mistas’ ou socioletais, interferência do idioma ameríndio subjacente ao discurso realizado no idioma europeu, bilingüismo; justaposição ou superposição de concepções históricas, cosmológicas e religiosas de origem européia e autóctone; conflitos entre a tradição escrita e oral (coexistência de um texto ‘fonético’ com um texto glífico ou pictográfico, formas narrativas ou poéticas de ascendência européia e indo-mestiça). (tradução minha)<sup>55</sup>

Com relação ao idioma utilizado na produção textual ameríndia, pode ser determinado pelo propósito ou pelo público-alvo ao qual se destina. Os autores indígenas encontram-se em trânsito entre os idiomas de suas comunidades nativas e os idiomas europeus. A expressão em língua nativa (mesmo que transformada pela escrita alfabética ocidental) pode ser uma forma de assegurar visibilidade às comunidades indígenas, desconstruindo a noção de unidade lingüística nacional, que ainda hoje é defendida pelos centros de poder, e assim, legitimar autonomia identitária e política; pode ser uma estratégia de resistência cultural, que assegura a ocupação de um espaço de afirmação cultural, lingüística e de auto-determinação; deve-se também à necessidade de manter uma ligação com a sabedoria ancestral pelo discurso; pode corresponder a um recurso pedagógico que conduz ao aprendizado das línguas/cosmovisões nativas em escolas indígenas com material da própria comunidade; finalmente, pode constituir recurso poético de criação e valorização da palavra ancestral, bem como da sonoridade, do ritmo e da performance das comunidades nativas.

---

<sup>55</sup> “La principal dificultad para el estudio de estas literaturas, se cifra en su insoslayable vinculación con una serie de prácticas no escriturales: prácticas lingüísticas, religiosas o rituales, arte verbal oral. Los procesos de transformación que se desarrollan en cada uno de estos terrenos no dejan de repercutir, más o menos directa y profundamente, en la configuración de los textos alternativos: uso de lenguajes amerindios, ‘mixtos’ o socioletales, interferencia del idioma amerindio subyacente en el discurso realizado en el idioma europeo, bilingüismo; yuxtaposición o superposición de concepciones históricas, cosmológicas y religiosas de origen europeo y autóctono; conflictos entre la tradición escritural y la oral (coexistencia de un texto ‘fonético’ con un texto glífico o pictográfico, formas narrativas o poéticas de ascendencia europea y indo-mestiza).” (LIENHARD, M. op. cit. p. 94)

Por outro lado, a construção discursiva em línguas européias pode constituir estratégia de produção de contra-narrativas na língua colonizadora, como meio de comunicação e divulgação no espaço do poder; pode indicar a ambivalência da situação sócio-cultural dos autores indígenas e sua negociação com sistemas e culturas associados à colonização; pode também significar a saída da produção indígena de uma situação de marginalidade, visando mais uma vez à visibilidade e ao reconhecimento desta textualidade; lembramos ainda que, para muitos autores indígenas, a língua de origem européia é a língua materna, pois nela construíram sua linhagem literária e, por seu intermédio, lêem e escrevem o mundo, embora transitem por cosmovisões indígenas e européias.

Notamos, portanto, que contextos sócio-políticos, ideologias ou projetos comunitários e/ou individuais podem definir escolhas lingüísticas, e que a complexidade idiomática do discurso indígena não se esgota nas possibilidades aqui levantadas. Muitos textos são elaborados nos dois idiomas, do centro e da margem, demonstração clara do bilingüismo ou biculturalismo do discurso indígena. Contudo, a inclusão dos idiomas nativo e europeu pode sugerir, em vez de bilingüismo, o que MIGNOLO (2003:315) descreve como *bilinguajamento*, que para este autor “[...] não é uma questão gramatical mas política, até o ponto em que o foco do próprio bilinguagismo é corrigir a assimetria das línguas e denunciar a colonialidade do poder e do saber”. A partir dessa definição, cremos que a textualidade indígena pode estar fundada no bi/plurilinguajamento mesmo se escrita apenas em um determinado idioma, pois é construída a partir de multimodalidades discursivas que conduzem a uma reflexão sobre as negociações realizadas entre os textos extraocidentais (elaborados pela tradição alfabética, oral e pictográfica) e o cânone ocidental.

A heterogeneidade discursiva da produção textual ameríndia revela-se não somente pela interação de idiomas, mas pela interação de multimodalidades. Contribuindo para esta construção multimodal está a tradição oral que JECUPÉ



(1998:26) considera “[...] a forma original da educação nativa [...]”. Culturas fundamentadas na tradição oral revelam sua crença no poder que a palavra pronunciada possui. Segundo ONG (1998:42,43), “O som sempre exerce um poder. Um caçador pode ver um búfalo, cheirar, sentir seu gosto e tocá-lo quando o búfalo está completamente inerte, até mesmo morto, mas, se ouve um búfalo, é melhor tomar cuidado: algo está acontecendo. Nesse sentido, todo som – especialmente a enunciação oral, que vem de dentro dos organismos vivos – é ‘dinâmico’. A palavra falada não representa uma mera correspondência ao objeto nomeado, como um rótulo; o som equivale à presença e ao dinamismo da existência do que é nomeado. A palavra articulada representa, assim, ação ou evento, por *evocar* algo, isto é, segundo HOUAISS e VILLAR (2003:225) “fazer aparecer chamando” e “trazer à lembrança”: ao fazer que algo apareça ou tome forma, a palavra demonstra seu potencial mágico e, ao trazer à lembrança, exerce papel de manutenção da memória individual ou coletiva. O processo narrativo de tradição oral é construído com base na repetição, que assegura a continuidade do que é relatado; contudo, repetição não está aqui associada à imutabilidade, mas sim à reinvenção e atualização textual constantes.

Como propõe Gallois (apud BORGES, 2003:8), “A narrativa não precisa ser completa nem a descrição exaustiva, pois é na forma dialogada e na retransmissão que o argumento se constrói e toma sentido. Depende, portanto, da continuidade da transmissão dos símbolos próprios a cada cultura, em que as imagens reiteradas por uns são ouvidas e realimentadas por outros”. Culturas de tradição oral são culturas do falar, pois privilegiam o papel exercido pelos rapsodos, contadores de histórias, mas também são culturas do ouvir, devido ao papel dos seus receptores e companheiros no discurso. Como as narrativas orais são ouvidas para serem retransmitidas, o papel do ouvinte é tão importante quanto o do narrador, pois ambos são agentes de construção textual; tanto a fala quanto a audição são ativas e o ouvinte auxilia com a realimentação da narrativa.

Nas narrativas de tradição oral, o elo entre o narrador e a audiência é essencial; no entanto, o elo fundamental é estabelecido com a palavra narrada e, para que seja efetivado, uma série de estratégias discursivas são utilizadas. Segundo ONG (1998:47-58), alguns dos elementos que caracterizam o pensamento e a expressão fundados na oralidade são:

- utilização de estruturas aditivas, que proporcionam fluxo narrativo;
- utilização de agregativos, tais como epítetos padronizados e expressões formulares;
- redundância, repetição do já dito, a fim de garantir recuperação do já narrado e uma linha de continuidade textual;
- interação com a audiência e sua época mediante construção de uma situação singular que conduza o público a reagir;
- referência ao cotidiano da vida humana;
- tom agonístico, que envolva as pessoas em combate verbal ou intelectual;
- identificação empática, comunal, entre narrador, audiência e personagem;
- vinculação com o presente;
- uso de conceitos dentro de quadros de referência situacionais.

Narrativas orais possuem uma sofisticação discursiva diferente daquela das narrativas de tradição escrita ocidental. Portanto, por ser construída a partir da tradição ancestral da oralidade e de um sistema de escritura pictográfica, mas também da tradição escrita alfabética ocidental, a leitura da textualidade indígena envolve a percepção de como tais tradições se interrelacionam. O entrelaçamento dos fios dessas tradições narrativas, de diferentes linguagens e cosmovisões, leva-nos a comparar a tessitura da narrativa ameríndia à tessitura de um cobertor índio, no qual muitos fios se cruzam para formar um produto, lembrando a pintura “Two Weavers” de Harrison Begay (apud DOCKSTADER: s/data), artista Navajo. (ver Figura 3). Sugerimos que, enquanto os fios horizontalmente tecidos correspondem àqueles da tradição textual

ocidental, voltada para a construção de uma linearidade narrativa, os fios verticais correspondem aos elaborados pela tradição ancestral, considerando-se que a verticalidade, segundo CHEVALIER e GHEERBRANT (1988:946), remete à “tomada de consciência”, passo importante para o índio em sua auto-afirmação identitária.

Além de considerar estes fios discursivos, outros elementos também estruturam a textalidade indígena e requerem atenção. Segundo KROEBER (1981:3)

De fato, as narrativas indígenas *necessitam* de atenção crítica sofisticada. Os críticos literários fariam bem se seguissem a exortação de um renomado folclorista, que estuda a narração de histórias indígenas, Alan Dundes. Dundes desejava que seus colegas folcloristas lidassem com materiais difíceis de forma corajosa e que se concentrassem em descobrir o que ele denominava ‘critérios internos’ de três ‘níveis’ em interação. Primeiro, segundo a terminologia de Dundes, há a *textura*, todos os elementos da forma verbal, até os morfemas e fonemas. O segundo nível, que ele denomina *texto*, relaciona-se a uma versão proveniente da narração de uma história. [...] O terceiro nível de Dundes é o *contexto*: ‘a situação social específica na qual um determinado item é realmente utilizado.’ [...]

Embora Dundes distinga o nível do contexto de texto e textura, ele o faz porque acredita que os três níveis são necessários para um completo entendimento de qualquer item folclórico. Por esta razão ele insiste para que os folcloristas não deixem a análise da textura para os lingüistas, nem a análise do contexto para os antropólogos, porque os outros especialistas não podem ter certeza quando ao significado dos textos, área dos folcloristas. Quer uma pessoa seja lingüista, antropólogo ou folclorista, Dundes afirma, uma compreensão total de qualquer item provém somente de uma exploração dos três níveis e de suas interrelações. (tradução minha)<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> “In fact, Indian narratives *need* sophisticated critical attention. Literary critics would do well to follow the exhortation of a distinguished folklorist and student of Indian storytelling, Alan Dundes. Dundes wanted his fellow folklorists to tackle difficult materials courageously and to concentrate on discovering what he called ‘internal criteria’ of three interacting ‘levels’. First, in Dundes’s terminology, is *texture*, all features of verbal form, down to morphemes and phonemes. The second level he calls *text*, meaning one version of a single telling of a tale. [...] Dundes’s third level is *context*: ‘the specific social situation in which the particular item is actually employed.’ [...]

Although Dundes thus distinguishes the level of context from text and texture, he does so because he believes that all three levels are necessary to a complete understanding of any folklore item. For this reason he urges folklorists not to abandon the analysis of texture to linguists, nor the analysis of context to anthropologists, because the other specialists cannot be sure of the significance of texts, the folklorists’ particular province. Whether one is a linguist, anthropologist, or folklorist, he claims, a thorough understanding of any item derives only from an exploration of all three levels and their interrelations.” (KROEBER, K. An introduction to the art of traditional American Indian narration. In: KROEBER, K. (ed.) *Traditional literatures of the American Indian: texts and interpretations*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1981, p..3)

Embora a narrativa indígena não constitua folclore, a sugestão de se estudar a produção indígena com base em *textura*, *texto* e *contexto* significa valorizar sua multimodalidade discursiva, sua narração e narrativa, e os contextos de sua produção e recepção. A composição de todos estes elementos justifica, então, nossa preferência pelo termo *textualidade* indígena, em vez dos termos literatura ou oratura.

A textura da obra indígena está vinculada aos elementos lingüísticos utilizados para construí-la, ao(s) idioma(s) e às estruturas originadas na tradição oral. Porém, TOELKEN e SCOTT (1981:82) afirmam

Alan Dundes sugeriu que a textura em um texto tradicional é a linguagem utilizada: os fonemas específicos, morfemas, rimas, entonações, timbres, volumes, etc. Eu ampliaria o âmbito de sua utilização e descreveria textura como *qualquer* coloração dada a um item tradicional ou afirmação à medida em que é feita. Na narrativa, a textura incluiria aspectos lingüísticos, bem como qualquer manipulação verbal que evoque, sugira e descreva, ou que de alguma forma qualifique, modifique, expanda, ou enfoque a estrutura racional por referência ou sugestão de emoções, tradições, costumes e associações, sensibilidades estéticas e preferências, e assim por diante. (tradução minha)<sup>57</sup>

Com base nessas afirmações, e seguindo a amplitude ganha pelo termo *textura*, este poderia incluir não só palavras, mas desenhos, cores e ações que provocam reações baseadas em valores e tradições culturais. No caso de desenhos, vistos normalmente por olhos educados na tradição ocidental como expressão artística, eles comportam significados que suscitam leitura e tradução e, em geral, apresentam uma “síntese etnológica”<sup>58</sup>. Além disso, embora ilustrações sejam consideradas muitas vezes complementares à escrita, pode ser a escrita alfabética também complemento do elemento pictórico.

---

<sup>57</sup> “Alan Dundes has suggested that texture in a traditional text is the language employed: the particular phonemes, morphemes, rhymes, stresses, tones, pitches, and so on. I would expand this somewhat and describe texture as any coloration given a traditional item or statement as it is being made. In narrative it would certainly include linguistic features, as well as any verbal manipulations which evoke, suggest, and describe, or those which in any way qualify, modify, expand, or focus the rational structure by reference to or suggestion of emotions, mores, traditional customs and associations, aesthetic sensitivities and preferences, and so on”. (TOELKEN, B. SCOTT, T. Poetic retranslation and the ‘Pretty Languages’ of Yellowman. In: KROEBER, K. op. cit. p. 82)

<sup>58</sup> Cf. ALMEIDA e QUEIROZ, 2004:200

Outro elemento que pode constituir textura, como ação que provoca reação, é o ‘pacto’ estabelecido entre narrador e ouvinte/leitor com relação à estrutura ou forma do texto apresentado, ou seja, a expectativa do que encontrar em um texto de determinado gênero. Quando analisamos um texto teatral dentro da tradição ocidental, por exemplo, esperamos encontrar certos elementos que correspondam ao gênero dramático, tais como didascálias, monólogos e diálogos. Por sua vez, a construção textual indígena de tradição oral apresenta um tipo de pacto, assim descrito por TOELKEN e SCOTT (1981:83-84), ao tratarem de um texto Navajo: “[...] um tipo de interação contratual que é desenvolvida pelo narrador com sua audiência, que tende a direcionar [...] aspectos da recitação e que parece estar baseada no reconhecimento mútuo do gênero do texto, dos seus personagens centrais e de sua importância na cosmovisão Navajo, e na expectativa mútua de que esta performance específica fará com que idéias importantes nasçam de maneiras interessantes”. (tradução minha)<sup>59</sup> A interação com o texto apresentado faz parte tanto da tradição narrativa européia quanto da indígena e cria no ouvinte/leitor uma certa expectativa de como o texto será desenvolvido, de seus atores e também de seu propósito.

Com relação ao contexto, envolve a localização sócio-político-cultural do narrador/autor e do ouvinte/leitor, as cosmovisões tradicionais e ocidentais em sua interação, bem como os contextos de produção e de recepção da textualidade indígena. Quanto ao texto, refere-se à narrativa, à versão apresentada da história contada, mas esta não pode ser compreendida em sua complexidade sem os elementos que constituem sua textura e contexto.

---

<sup>59</sup> “[...] a kind of contractual interaction which is developed by the narrator with his audience, which tends to direct [...] aspects of recitation and which seems based in their mutual recognition of the story type, its central characters and their importance in the Navajo world view, and their expectation that this particular performance will cause important ideas to come alive in exciting ways.” (TOELKEN, B. SCOTT, T. Poetic retranslation and the ‘Pretty Languages’ of Yellowman. In: KROEBER, K. op. cit. p. 83-84)

Em face de sua heterogeneidade narrativa, questionamo-nos, então, sobre como classificar a textualidade indígena. Precisamos considerar que não há *uma* textualidade narrativa indígena, mas *textualidades*, construídas segundo a diversidade cultural das nações indígenas, seus contextos e formas de utilização de multimodalidades discursivas. Ademais, a maneira como teóricos tendem a classificar obras da tradição ocidental torna-se inadequada para a análise de poéticas periféricas. Além disso, o termo ‘indígena’ requer esclarecimento a fim de ser diferenciado de outros como ‘indigenista’ e ‘indianista’.

O termo *indianista* refere-se, mais especificamente, à produção literária de escritores não-índios de tradição ocidental do período romântico brasileiro, período voltado para a construção de uma identidade nacional. Já a classificação de um texto como *indígena* ou *indigenista* depende da perspectiva a partir da qual ele é construído. Ao analisar o indigenismo andino, POLAR (2000:193-194) afirma:

É óbvio que a produção indigenista se instala no cruzamento de duas culturas e de duas sociedades. Tácita mas muito sagazmente, no remoto ano de 1928, já o indicou José Carlos Mariátegui, ao distinguir com decisão os conceitos de ‘indígena’ e ‘indigenista’: aquele alude à produção intelectual e artística realizada pelos índios, conforme seus próprios meios e códigos, e este, à vasta criatividade que, com base em outras posições sociais e culturais, no lado ‘ocidental’ das nações andinas, busca informar sobre o universo e o homem indígenas.

Dessa forma, entendemos a obra *indigenista* como transcultural, mas produzida a partir de uma perspectiva ocidental, e caracterizada como escrita ou traduzida pelo outro (não-índio), para quem o mundo indígena é referente e o índio é informante, mas não agente da narrativa. Além disso, uma obra pode ser considerada indigenista devido ao seu modo de produção e recepção. Segundo POLAR (2000:171), “[...] as obras indigenistas assumem, mesmo em sua estrutura formal, o signo ocidentalizado que domina o processo produtivo: de fato, todos os gêneros usados pelo indigenismo correspondem à literatura do Ocidente e marcam, [...] um mesmo ritmo histórico.” Ainda devemos considerar que a produção indigenista visa a informar não-índios sobre um homem e um universo que lhe são alheios; o público-alvo está distante

do universo que lhe é apresentado por meio de uma tradução domesticadora do referente indígena.

Uma obra brasileira intitulada *Lendas do índio brasileiro*, organizada por Alberto da Costa e Silva, exemplifica a visão de texto indigenista. Seu texto apresenta 44 histórias colhidas da tradição oral de diferentes nações indígenas brasileiras e, em seu prefácio, COSTA E SILVA (2002:7) declara:

Este pequeno livro coloca ao alcance do leitor comum uma seleção da riquíssima literatura oral do índio brasileiro. Nele incluem-se os mais variados tipos de lendas e contos: aos mitos cosmogônicos sucedem-se as histórias de animais; e às narrativas que exprimem uma concepção heróica ou mágica da vida, os relatos alegres, brincalhões e escatológicos. Aqui estão dois textos clássicos, que figuravam quase que obrigatoriamente nas antologias escolares de minha infância e nas coletâneas de contos brasileiros que então se publicavam: aquele para mim sempre misterioso e denso de inevitabilidade ‘Como a noite apareceu’ e a pungente ‘Lenda de Mani’, ambos coligidos por Couto de Magalhães e publicados, em 1876, em *O selvagem*.

A obra de Costa e Silva pode ser considerada indigenista devido a aspectos anunciados já em seu prefácio. Destacamos que seu público-alvo é o ‘leitor-comum’, ou seja, o não-índio que ignora os elementos que compõem a cosmovisão e a discursividade indígenas, e sua estrutura formal corresponde à composição de histórias segundo gêneros da narrativa ocidental. *Lendas do índio brasileiro* constitui obra indigenista por sua perspectiva, sua estrutura, finalidade e comunidade interpretativa; nesse sentido, apresenta uma tradução domesticadora das textualidades indígenas de tradição oral. O título da obra determina que os textos selecionados são lendas, o que decorre de uma leitura ocidental das modalidades discursivas indígenas, e significa uma uniformização e generalização das construções textuais indígenas; pelo título, interpretamos também que *do índio brasileiro* indica o referente ou fonte de coleta da produção, mas não seu agente ou veiculador. Cada história é seguida de nota cuja finalidade é esclarecer o significado de vocábulos indígenas utilizados, mas, principalmente, destacar o nome de seus coletores e estudiosos não-índios.

Enquanto a produção indigenista pode ser vista como elaborada pelo discurso alheio ou não-índio, a produção *indígena* é, segundo Mariátegui, aquela realizada pelos próprios índios segundo os meios e códigos que lhe são peculiares. Esse conceito de obra indígena privilegia a produção decorrente da utilização de modalidades discursivas extraocidentais e também em línguas nativas, e tal conceito pode ser associado àquele sugerido por KRUPAT (1989:214) ao definir *literatura aborígene*:

Proponho o termo *literatura aborígene* para aquele tipo de literatura que resulta da interação de modalidades literárias locais, internas, tradicionais, tribais ou ‘indígenas’ com as modalidades literárias dominantes de várias nações-estado nas quais pode surgir. A literatura aborígene é aquele tipo de escrita produzido quando um autor de identificação cultural subalterna consegue com sucesso unir formas internas a sua formação cultural com formas externas a ela, mas pressionando-as e até mesmo tentando deslegitimá-las. (tradução minha)<sup>60</sup>

O conceito de literatura aborígene de Krupat envolve a integração de modalidades literárias tribais e ocidentais por parte de um autor identificado com a cultura tribal colonizada, o qual constrói um contra-discurso de resistência a essa colonização. Portanto, a transculturalidade constitui as obras indígenas, bem como as indigenistas, ambas produzidas no imbricamento cultural; contudo, as textualidades indígenas têm no índio não só um referente, mas principalmente um agente, que escreve para um público-alvo índio (para os parentes) e não-índio. Assim, as produções textuais indígenas transitam entre tradições, discursos, modos de produção e recepção, como manifestação artístico-literária mas também como manifestação política e prática de poder.

---

<sup>60</sup> “*Indigenous literature* I propose as the term for that form of literature which results from the *interaction* of local, internal, traditional, tribal, or ‘Indian’ literary modes with the dominant literary modes of the various nation-states in which it may appear. Indigenous literature is that type of writing produced when an author of subaltern cultural identification manages successfully to merge forms internal to his cultural formation with forms external to it, but pressing upon, even seeking to delegitimize it.” (KRUPAT, A. *The voice in the margin: Native American literature and the canon*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1989, p. 214)



Quanto à classificação dos textos indígenas, podem estar inseridos na categoria de ‘literaturas populares da América’ apresentada por COLOMBRES (1995:150):

Levando em consideração a base etnolingüística, poderíamos caracterizar cinco tipos de literaturas populares na América, a saber: 1) literaturas não-indígenas escritas ou orais em espanhol, português, inglês, francês e holandês, ou seja, nas línguas metropolitanas do continente; 2) literaturas em ‘creole’, papiamento, guarani paraguaio, chicano e outras línguas ou dialetos híbridos; 3) literaturas indígenas em línguas metropolitanas, traduzidas pelos próprios índios ou por mediadores; 4) literaturas indígenas em línguas indígenas, das quais podem fazer parte textos de outra origem traduzidos para as línguas nativas; 5) literaturas afroamericanas, orais ou escritas em línguas metropolitanas, mas com grande hibridismo, em quadros variáveis que podem chegar a pequenas sentenças compostas em língua africana. Com certeza, cada tipo admite literaturas específicas múltiplas, e cada uma delas funciona como um sistema autônomo enfrentando o sistema dominante, com seus próprios gêneros e modos de cultivá-los, o que nos coloca diante de uma verdadeira constelação de formas e exige critérios teóricos para orientar sua compreensão e sistematização. (tradução minha)<sup>61</sup>

Dois tipos de literatura popular descritos por Colombres referem-se à produção nativa, denominadas *literaturas indígenas*. Sua classificação não se baseia na perspectiva do agente produtor do discurso ou em sua vinculação à cultura nativa, mas nas línguas nas quais as obras são produzidas, tribais ou ocidentais; assim, se produzidas por não-índios ou por autores não identificados com culturas tribais, essas obras poderiam ser consideradas indigenistas. Notamos também a heterogeneidade dos textos denominados indígenas por Colombres e a interação das culturas nativas e

---

<sup>61</sup> “Tomando en cuenta la base etnolingüística, podríamos caracterizar cinco tipos de literaturas populares en América, a saber: 1) literaturas no indígenas escritas u orales en espanõl, portugués, inglés, francés y holandés, es decir, en las lenguas metropolitanas del continente; 2) literaturas en créole, papiamento, guaraní paraguay, chicano y otras lenguas o dialectos híbridos; 3) literaturas indígenas en lenguas metropolitanas, traducidas ya sea por sus mismos cultores o por sus recopiladores; 4) literaturas indígenas en lenguas indígenas, a las que pueden asimilarse textos de outro origen traducidos a las mismas; 5) literaturas afroamericanas, dichas o escritas en lenguas metropolitanas pero con una pronunciada hibridación, en cuadros variables que pueden llegar a pequeñas oraciones compuestas en lengua africana. Por cierto, cada tipo admite múltiples literaturas específicas, y cada una de ellas funciona como un sistema autónomo enfrentando al dominante, con sus propios géneros y modos de cultivarlos, lo que nos coloca ante una verdadera constelación de formas, exigiéndonos criterios teóricos para orientar su comprensión y sistematización”. (COLOMBRES, A. Palabra y artificio: las literaturas ‘bárbaras’. In: PIZARRO, Ana (org.) *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, 1995, p. 150)

metropolitanas devido à inclusão de traduções de textos tribais para línguas ocidentais, bem como de textos de outras origens para línguas nativas. Ademais, o autor reconhece a multiplicidade dos textos extraocidentais e a variedade dos critérios teóricos que conduzem à sua sistematização.

Por sua vez, HOCHBRUCK (1993:215-216) distingue sete tipos de textos *nativos*, com base na comunidade interpretativa a qual são dirigidos:

1. Textos dirigidos a um público local ou regional que é (predominantemente) nativo ou é composto por diferentes grupos étnicos vivendo na mesma área, em geral a nação à qual o autor pertence; estes textos podem tratar de temas indígenas ou não-indígenas;
2. Textos dirigidos a um público (predominantemente) nativo mais amplo, escrito em nome da comunidade do autor, de temática indígena em geral ou não-indígena;
3. Textos voltados para um público não-nativo mais amplo, escritos em nome da comunidade do autor ou de temática indígena em geral;
4. Textos destinados a um público-alvo de identidade étnica mista, de temática indígena, usando personagens, motivos e material indígenas, etc;
5. Textos destinados a um público especializado, de temática não-indígena;
6. Textos destinados a um público local, regional, ou ao público em geral, sem referência específica à temas indígenas;
7. Textos provenientes da tradição oral tribal, comunitária ou pessoal, transcrita e editada. (tradução minha)<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> “[...] seven types of texts that outline specific intended audiences and their responses are distinguishable.

1. Texts intended for a limited local or regional audience which is either (predominantly) Native or consists of different ethnic groups living in the same area, usually the writer’s own people; these texts may be about Native or non-Native issues.

2. Texts intended for an extended (predominantly) Native audience, written on behalf of the writer’s own people, about Native issues in general or about non-Native issues.

3. Texts intended for a larger non-Native audience, written on behalf of the writer’s own people or about Native issues in general;

4. Texts intended for a general readership of mixed ethnic identity about Native issues, using Native characters, motives, material, etc.;

5. Texts intended for a specialized audience about non-Native issues;

A nomenclatura *literatura nativa*, tradução da expressão ‘Native literature’ utilizada em língua inglesa, parece não contemplar as negociações realizadas nas línguas latino-americanas entre textualidades *indígenas* e *indigenistas*, mas não deixa de demonstrar a complexidade ou pluralidade da produção textual indígena. O público-leitor ao qual o texto se destina claramente orienta a classificação apresentada por Hochbruck. No entanto, este não deixa de incluir a temática tratada, que pode ser tanto indígena quanto não-indígena, e sugerir que o autor nativo representa uma nação ou comunidade, e seu discurso pode ser pessoal mas também coletivo; além disso, textos de tradição oral constituem uma categoria distinta nessa sistematização. As categorias descritas revelam o alcance da produção nativa em termos de recepção, e de variedade de produção textual. Segundo HOCHBRUCK (1993:216-217), os diferentes grupos incluem: textos bilíngües ou em língua nativa, que fazem parte do cotidiano das comunidades indígenas - tais como textos jornalísticos, discursos, poemas, narrativas - produzidos por autores residentes na comunidade indígena (grupo 1); textos jornalísticos e apostilas, além de textos eruditos, fruto de uma sociedade pós-colonial (grupo 2); obras escritas para um público (norte-americano) não-nativo anterior a 1960, período no qual os autores não podiam contar com uma recepção ampla por parte dos nativos por sua falta de letramento e pelo custo dos livros (grupo 3); obras construídas a partir de modalidades textuais e temas nativos, que compõem o que Krupat denomina *literatura aborígine* (grupo 4); teses e dissertações, textos científicos escritos por autores de ascendência indígena voltados para as áreas de ciências naturais, direito e negócios, entre outras (grupo 5); textos produzidos por

---

6. Texts intended for a local, regional, or general audience without particular reference to Native issues.

7. Texts originally from a tribal, communal, or personal oral tradition, transcribed and edited.” (HOCHBRUCK, W. Mystery novels to Choctaw Pageant: Todd Downing and Native American Literature(s). In: KRUPAT, A. (ed.) *New voices in Native American literary criticism*. Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1993, p.215-216)

escritores nativos, mas que não tratam de temática nativa nem apresentam assuntos de uma perspectiva indígena (grupo 6); textos provenientes da tradição oral - tais como biografias, autobiografias, coleções etnográficas – mas de pouca semelhança com a tradição que representam (grupo 7).

Paula Gunn Allen oferece-nos ainda outra possibilidade de classificação das textualidades nativas, sob uma perspectiva indígena, já que é poeta, ensaísta e professora indígena Laguna Pueblo-Sioux. Segundo ALLEN (1979:234-235)

Há muitos tipos de literatura nativo americana que podem ser classificados de várias maneiras, mas devido às suposições existentes por trás da criação e performance da literatura, uma divisão útil deve estar vinculada às linhas funcionais em vez de mecânicas. Pode-se dizer que o propósito básico de qualquer cultura é manter o status quo ideal. O que cria diferenças entre as culturas, e literaturas, é como aquele sistema realiza esta tarefa, e por sua vez depende (tanto quanto mantém) das suposições básicas sobre a natureza da vida e o lugar do homem. O status quo ideal é geralmente expresso em termos de ‘paz, prosperidade, boa saúde e estabilidade’. As culturas ocidentais voltam-se cada vez mais para métodos de manutenção tecnológicos e científicos, enquanto as culturas tradicionais tais como aquelas das tribos indígenas norte-americanas adotam métodos místicos e filosóficos. Por causa desta tendência, a literatura, exerce um papel central nas culturas tradicionais que é incapaz de exercer nas culturas tecnológicas. Portanto, o propósito de uma certa ‘obra’ é de importância fundamental para compreender seu significado mais profundo. (tradução minha)<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> “There are many kinds of Native American literature, and they can be categorized in various ways, but given the assumptions behind the creation and performance of the literature, a useful division might be along functional lines rather than along more mechanistic ones.

It might be said that the basic purpose of any culture is to maintain the ideal status quo. What creates differences among cultures, and literatures, is how that system goes about this task, and this in turn depends on (as much as maintains) basic assumptions about the nature of life and man’s place in it. The ideal status quo is generally expressible in terms of ‘peace, prosperity, good health, and stability.’ Western cultures lean more and more heavily on technological and scientific methods of maintenance, while traditional cultures such as those of American Indian tribes tend toward mystical and philosophic methods. Because of this tendency, literature plays a central role in the traditional cultures which it is unable to play in technological ones. Thus, the purpose of a given ‘work’ is of central importance to understanding its deeper significance.” (ALLEN, P.G. The sacred hoop: a contemporary Indian perspective on American Indian literature. In: HOBSON, G. (ed.) *The remembered earth: an anthology of contemporary Native American literature*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1979, p. 234- 235)

Allen enfatiza o fato de que a ‘criação’ e também a ‘performance’ dessas textualidades estão vinculadas aos seus propósitos e reconhece a multiplicidade de classificações do texto nativo; contudo, em vez de tratar de autoria, integração de modalidades discursivas tribais e ocidentais, ou público-alvo, os tipos por ela apresentados relacionam-se a uma leitura da cosmovisão indígena norte-americana e da percepção de como as diferentes textualidades estão conectadas a essa cosmovisão, desempenhando um papel essencial para sua manutenção. Acreditamos que essa tentativa de manutenção do *status quo* pode constituir forma de resistência cultural, assim como a distinção de culturas tribais de outras - ocidentais - pode estar vinculada à auto-afirmação.

Quanto aos tipos de textualidades nativas (norte-americanas), ALLEN (1979:235-236) afirma:

A divisão mais básica é de literatura cerimonial e literatura popular, em vez da distinção ocidental ‘prosa e poesia’. A literatura cerimonial inclui toda literatura que é acompanhada por ações rituais e música e que produz estados de consciência e/ou condições míticas (metafísicos). Esta literatura pode parecer ao ocidental semelhante à prosa ou à poesia, mas sua característica distintiva é ser sagrada, em maior ou menor grau. ‘Sagrado’, como ‘poder’ e ‘medicamento’, tem um significado muito diferente para índios daquele que adquire para membros do mundo ‘civilizado’. Não significa algo de significado religioso e, conseqüentemente, algo no que se acredita com fervor emocional, ‘venerável, consagrado ou sacrossanto’, como o dicionário Random House Unabridged traz, mas algo que é preenchido com uma força ou poder intangível, para o bem ou mal, [...]

As experiências mais banais estão na área das narrativas e cantos populares; estes textos podem ser cômicos, calmantes, educativos, ou fonte de entretenimento, considerando-se seu propósito. (tradução minha)<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> “The most basic division is ceremonial literature and popular literature, rather than the western ‘prose and poetry’ distinction. Ceremonial literature includes all literature that is accompanied by ritual actions and music and which produces mythic (metaphysical) states of consciousness and/or conditions. This literature may appear to the westerner as either prose or poetry, but its distinguishing characteristic is that it is sacred, whether to greater or lesser degree. ‘Sacred,’ like ‘power’ and ‘medicine,’ has a very different significance to tribespeople than to members of the ‘civilized’ world. It does not mean something that is of religious significance and therefore believed in with deep emotional fervor, ‘venerable, consecrated or sacrosanct,’ as Random House Unabridged has it, but rather that it is filled with an intangible but very real power or force, for good or bad, [...]

A classificação apresentada por Allen de dois tipos de literatura nativa, cerimonial e popular, demonstra o modo como as construções discursivas são reconhecidas por sua importância na realização de atividades que fazem parte da organização social interna de nações indígenas norte-americanas. Allen procura esclarecer para seu leitor que não há equivalência de textualidades associadas ao cerimonial, à prosa ou à poesia ocidentais; isso indica mais uma vez que conceitos e elementos do verso e da narrativa ocidentais não podem ser simplesmente aplicados à análise de textos com textura e contexto extraocidentais. Em universos tribais, canções, danças e movimentos rituais compõem práticas cerimoniais que visam a conferir poder ou força, bem como a integrar o indivíduo à comunidade, integrar a comunidade dos homens àquela de outros reinos e esta comunidade resultante, mais ampla, com mundos além deste.<sup>65</sup> Já as práticas discursivas populares guardam e manifestam saberes, expressos por vezes na forma de mitos, que acompanham atividades do cotidiano. Desse modo, a palavra *literatura*, utilizada pela autora, adquire um âmbito de alcance na vida de comunidades tribais que vai além de uma experiência artístico-estética, pois segundo ALLEN (1979:227), “A Cerimônia é a encenação ritual de uma percepção especializada de relações cósmicas, enquanto o Mito é o arquivo em prosa daquela relação”.(tradução minha) <sup>66</sup>

---

The more commonplace experiences are in the area of popular tales and songs; these may be humorous, soothing, pedagogical, or entertaining in purpose.” (ALLEN, P.G. The sacred hoop: a contemporary Indian perspective on American Indian literature. In: HOBSON, G. (ed.) op. cit. p. 235-236)

<sup>65</sup> “The purpose of ceremony is integration: the individual is integrated, fused, with his fellows, the community of people is fused with that of the other kingdoms, and this larger communal group with the worlds beyond this one.” (ALLEN, P.G. The sacred hoop: a contemporary Indian perspective on American Indian literature. In: HOBSON, G. (ed.) op. cit. p. 228)

<sup>66</sup> “The Ceremony is the ritual enactment of a specialized perception of cosmic relationships, while the Myth is a prose record of that relationship.” (ALLEN, P.G. The sacred hoop: a contemporary Indian perspective on American Indian literature. In: HOBSON, G. (ed.) op. cit. p. 227)

Ainda outras classificações das textualidades indígenas são possíveis, além das já apresentadas. Tratando de universos tribais norte-americanos, brasileiros e africanos, RISÉRIO (1993:36-37) explica:

Os pawnee, segundo Mircea Eliade, distinguem duas categorias textuais: os textos que narram coisas que realmente aconteceram, envolvendo a criação do universo, a performance dos heróis astrais, etc (tudo aquilo que só uma pessoa que não fosse pawnee chamaria ‘mito’) e os textos que narram eventos fictícios, o fabulário profano povoado pelas aventuras do coioite. Os cherokee (EUA) e os hereró (África) parecem fazer a mesma distinção. Também os iawalapiti, índios de língua aruak que integram o sistema social xinguano, consideram absolutamente reais suas narrativas ‘míticas’. Os iawalapiti parecem organizar seus textos em duas classes [...], separando o modo textual awnati – que não deve ser traduzido por ‘mito’ – do modo textual inutayá, traduzível por história e por estória.

Dentre as possibilidades de sistematização das textualidades indígenas, vemos que as categorias textuais dos Pawnee, Cherokee, Hereró e Iawalapiti são divididas entre aquelas referentes a eventos reais e fictícios; contudo, a leitura de ‘realidade’ e ‘ficção’ nos universos tribais e ocidentais não atende aos mesmos parâmetros, considerando-se que diferentes culturas possuem diferentes maneiras não só de ler o que é a realidade, mas de experimentá-la e narrativizá-la. Portanto, generalizações quanto aos tipos de textualidades indígenas da América são inadequadas pois, como afirma RISÉRIO (1993:37), “Cada cultura possui seus próprios modelos de criação textual”. Observamos ainda que não esgotamos os gêneros textuais ameríndios neste estudo, mas buscamos demonstrar a pluralidade de leituras de sua sistematização.

Ao analisarmos textualidades extraocidentais, cabe-nos problematizar ainda a questão dos gêneros textuais. Notamos que gêneros que recebem muitas vezes a mesma nomenclatura nas tradições ocidentais e tribais, não possuem a mesma configuração, dado o hibridismo textual das modalidades discursivas extraocidentais.

Ao tratarmos da questão do gênero, precisamos, primeiramente, apontar que, dentre as possibilidades de leitura da palavra *gênero*, podemos falar de gêneros literários (divididos, segundo a poética clássica da tradição ocidental, em lírico, épico e dramático) e também de gêneros textuais. Quanto a estes, de acordo com REUTER

(2002:129), “[...] os textos se apresentam sob a forma de gêneros codificados social e, às vezes, esteticamente: panfletos, editoriais, atas de reuniões, romances, novelas ...Estes gêneros limitam as narrativas, primeiro impondo modos de organização, mais ou menos rígidos, à diversidade seqüencial e, em seguida, comandando formas mais ou menos codificadas para essas seqüências”. No entanto, os gêneros são muitas vezes definidos no modo como são lidos e, mesmo que algumas expectativas relativas aos modos de organização textual sejam construídas, as fronteiras genéricas se diluem e flexibilizam. Com relação às narrativas indígenas, SOUZA (2003b:132) afirma:

[...]Dada a complexidade da situação do surgimento dessas narrativas no espaço intersticial entre a oralidade e a escrita, é de se esperar que os gêneros textuais das narrativas indiquem tal complexidade, dificultando a sua identificação em termos dos gêneros da cultura escrita, tais como ‘poesia’, ‘conto’ ou ‘crônica’. Muitas vezes, são os editores não-indígenas dos textos que formatam os manuscritos atribuindo-lhes o gênero textual que mais lhes parece cabível nas circunstâncias, sem que os próprios autores tenham escolhido intencionalmente tais gêneros.

Como se sabe, ‘poesia’, ‘conto’ e ‘crônica’ são gêneros da cultura escrita e tem mais a ver com a disposição do texto verbal no espaço bi-dimensional da página do que com o aspecto da performatividade e a interação narrador-audiência, mais características da tradição oral, cujas distinções de gênero textual são menos definidas e mais situacionais. Tonkin (1992) aponta por exemplo a dificuldade de distinguir, na narrativa oral, entre uma narrativa pessoal, subjetiva e auto-biográfica e uma narrativa supostamente mais objetiva que representa uma história da vida da comunidade; ou seja quando uma estória passa a ser história? Quando uma ficção passa a ser fato?[...]

As textualidades extraocidentais, em seu imbricamento de tradições e poéticas, revelam também um imbricamento de gêneros. Embora o contato e a interpenetração de gêneros textuais possam ser perceptíveis tanto na literatura canônica ocidental quanto na textualidade extraocidental, esta demonstra sua complexidade pela interação de multimodalidades discursivas criadas na interseção da oralidade, da performatividade, da escrita alfabética e pictográfica. A mobilidade dos gêneros textuais pode ser ainda observada na maneira como estes são agrupados em função dos propósitos aos quais se destinam. ALLEN (1979:236-237) aponta, por exemplo, que as literaturas cerimonial e popular agregam os seguintes gêneros textuais:



A literatura cerimonial inclui cantos de cura; cantos de iniciação; cantos para plantio, colheita e outras atividades agrícolas; cantos de caça; vários tipos de cantos destinados a abençoar, tais como destinados a abençoar novas casas, viagens – novos empreendimentos; cantos relacionados ao sonho; cantos de guerra; cantos de poder pessoal; cantos para preparação de alimentos; cantos de purificação; cantos para buscar visões; e os grandes ciclos cerimoniais que incluem ciclos de origem e criação, migração e celebração de novas leis, e eventos lendários ou ‘míticos’. [...] As experiências mais banais estão na área das narrativas e cantos populares; [...] Entre os tipos de literatura encontrados nesta categoria estão canções de ninar, cantos para moer milho e cavar valas, piadas, histórias ‘pour-quoi’, ‘pequenas’ histórias, e histórias situadas em um espaço contemporâneo. Estão também incluídas nesta categoria aquelas danças encantadoras denominadas ‘49s’. Todos, com exceção deste último aparecem em toda coleção de saberes indígenas, por vezes disfarçados em mitos verdadeiros ou simples cantos. [...] Entre as formas triviais, populares e as cerimoniais estão cantos e histórias tais como ‘jogos’ variados, encantamentos e outras formas simples de magia, ciclos em prosa como histórias de ‘trickster’ (coiote) registradas por Paul Radin, e alguns tipos de cantos e lendas relacionados à viagem e a alimentos. (tradução minha)<sup>67</sup>

No texto citado, a autora ainda acrescenta gêneros relacionados a um tipo de textualidade localizada em um entre-lugar, entre o cerimonial e o popular, cuja variedade inclui cantos, encantamentos, histórias do coiote e lendas. Lemos, portanto, a pluralidade de gêneros que compõe cada um desses tipos de literatura, bem como a diferença entre os gêneros mencionados por Allen, tais como o canto e a dança, daqueles contemplados pelos estudos canônicos ocidentais. Contudo, a diferença está não somente na inclusão de gêneros normalmente não contemplados pela literatura de

---

<sup>67</sup> “Ceremonial literature includes healing songs; initiation songs; planting, harvesting, other agricultural songs; hunting songs; blessing songs of various kinds, such as for new houses, journeys – new undertakings; dream-related songs; war songs; personal power songs; food-preparation songs; purification songs; vision-seeking songs; and the major ceremonial cycles which include origin and creation cycles, migration and celebration of new laws, and legendary or ‘mythic’ occurrences. [...] The more commonplace experiences are in the area of popular tales and songs; [...] Among those kinds of literature found in this category are lullabies, corn-grinding and ditch-digging songs, jokes, ‘pour-quoi’ tales, ‘little’ stories, and stories which are contemporary in setting. Included here too are those delightful dances called ‘49s’. All but the latter appear in every collection of Indian lore, sometimes masquerading as true myths or simple songs. [...] Between the trivial, popular forms and the ceremonial are songs and stories such as various ‘games’, incantations and other simple forms of magic, prose cycles such as the ‘trickster’ tales recorded by Paul Radin, and some kinds of journey and food-related songs and legends.” (ALLEN, P.G. *The sacred hoop: a contemporary Indian perspective on American Indian literature*. In: HOBSON, G. (ed.) op. cit. p. 236- 237 )

tradição européia, mas também no fato de que a nomenclatura utilizada para descrever os gêneros extraocidentais não se refere exatamente ao sentido que lhe é dado pelo ocidente. Além disso, como aponta BORGES (2003:8), “Via de regra, as sociedades de tradição oral não apresentam um classificador absoluto que distinga os diferentes gêneros narrativos.” Percebemos, então, que os gêneros textuais extraocidentais não possuem limites fixos, estão imbricados, o que é sugerido por ALLEN (1979:227) quando afirma que “Faz sentido, de uma perspectiva indígena, que todas as formas literárias devam estar interrelacionadas, devido à idéia básica de unidade e relação de todos os fenômenos da vida.” (tradução minha)<sup>68</sup> Levando em consideração a heterogeneidade das narrativas indígenas e seu imbricamento, apresentamos a seguir elementos que caracterizam alguns dos gêneros textuais indígenas.

Dentre os gêneros narrativos indígenas, o *relato mítico* assume, em tradições tribais, um papel essencial, o que nos faz discutir sua configuração e significado antes dos demais. O termo *mito*, banalizado em seu uso no ocidente, normalmente vinculado a relatos fantasiosos e desvinculado de um discurso histórico ou verdadeiro, assume outras conotações em contextos tribais, nos quais, segundo COLOMBRES (1995:149), “[...] o relato mítico não responde à idéia de ficção, pois os que vivenciam-no, sentem – no como uma *vera narratio* de função eminentemente religiosa, [...]”. (tradução minha)<sup>69</sup> Assim, uma aproximação do significado do texto mítico representa uma tentativa de compreensão da complexidade das comunidades tribais. BORGES (2003:5) afirma que

---

<sup>68</sup> “It is reasonable, from an Indian point of view, that all literary forms should be interrelated, given the basic idea of the unity and relatedness of all the phenomena of life.” (ALLEN, P.G. The sacred hoop: a contemporary Indian perspective on American Indian literature. In: HOBSON, G. (ed.) op. cit. p. 227)

<sup>69</sup> “[...] el relato mítico no responde a la idea de ficción, pues los que lo vivencian lo sienten como un *vera narratio* de función eminentemente religiosa, [...]”. (COLOMBRES, A. Palabra y artificio: las literaturas ‘bárbaras’. In: PIZARRO, Ana (org.) *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, 1995, p. 149)

O mito é, em suma, o espelhamento discursivo que reflete/refrata o imaginário e a ideologia de um povo. Com isto, quero dizer que toda realidade é atravessada pela linguagem que, num movimento simultâneo, transparece e opacifica esta mesma realidade. Sendo, por sua vez, uma forma discursiva que possibilita compreender o complexo cultural, histórico e cognitivo de um povo, o mito medra no território da ideologia.

Segundo Rocha (1985), ‘o mito é, pois, capaz de revelar o pensamento de uma sociedade, a sua concepção da existência e das relações que os homens devem manter entre si com o mundo que os cerca’. Em que pese a concepção conteudística dessa assertiva, na qual está pressuposta uma imaginária transparência na relação processo mítico/organização social, não resta dúvida de que através da compreensão dos processos discursivos da mitologia, é possível acessar os mecanismos que atuam em dada sociedade. Isto só é possível em virtude do fato de que, na discursividade do mito, inscrevem-se as representações que, nas sociedades de tradição oral, são estabelecidas entre povo, território e história. É neste contexto que iremos encontrar a territorialização discursiva do mito.

O relato mítico, que se refere à origem do mundo, dos deuses e do homem, oferece mais que entretenimento, como poderia ser concebido pela perspectiva ocidental; entendido como verdadeiro saber, o mito fornece as bases que sustentam as relações sociais das comunidades tribais. Portanto, o mito não é construção ficcional, mas construção social.

Para ALMEIDA E QUEIROZ (2004:251), “A função do mito, para os índios, seria a de explicação e de organização do mundo, o que seria sempre transmitido às novas gerações em forma de crenças, valores, leis – garantias da vida em comunidade. Contar o mito é batalhar pela sobrevivência do próprio povo.” Acreditamos constituir o mito, portanto, uma forma de arquivo, espécie de documentação histórica, jurídica e ideológica da origem de uma comunidade, e que lhe assegura continuidade, a própria existência. Segundo BORGES (2003:9),

De modo geral, nas sociedades de tradição tribal/oral, o mito apresenta-se como uma estrutura complexa e multidimensional. Uma dessas funções é de ser a história verdadeira em que se funda a sociedade. Processando-se como memória atualizadora, o mito estabelece a ligação entre as várias gerações, permitindo criar um efeito identitário, através do qual a nação-povo manifesta uma consciência de homogeneidade e continuação. [...]

Entendido, então, como narrativa fundadora que explica o presente a partir de eventos que se realizaram no passado imemorial (MALI, 1994), o mito funciona como um mecanismo aberto de fazer a história, que se sustenta na/pela memória. [...]

O mito funda não só a estrutura das sociedades de tradição tribal/oral, mas também a própria identidade dessas sociedades que, ao serem narradas, ganham materialidade e constroem uma homogeneidade que entrelaça diferentes gerações. Apesar desses aspectos ou justamente por causa deles, o relato mítico se aproxima de outros gêneros narrativos, tais como o *conto*. Este, em sua acepção literária ocidental, é visto como “relato de fatos, de acontecimentos imaginários, destinado a distrair”, segundo Robert (apud STALLONI:2003,120). Contudo, na tradição tribal, o conto pode constituir uma forma transformada do mito, o que demonstra a flexibilidade das fronteiras entre os gêneros que compõem a textualidade indígena. Para ALMEIDA e QUEIROZ (2004:252),

Alguns autores consideram que os contos seriam mitos degradados, evocações de rituais primitivos. Para outros, eles coexistem em todos os lugares do mundo com as narrativas sagradas, sob a forma de simples divertimentos. O conto, diferente do mito, seria uma narrativa profana, em que os homens e animais estariam onipresentes. O mito tem a amplitude coletiva da explicação das origens do mundo ou do povo. O conto seria uma narrativa circunstanciada de um percurso iniciático individual.

É importante mencionar também, com referência ao relato mítico que, embora vinculado à tradição oral, esse passa a receber uma versão escritural no contato com o colonizador europeu e com formas de expressão e escritura ocidentais. Assim, modalidades discursivas ocidentais e extraocidentais interagem e algumas estratégias, como a repetição, são alteradas, principalmente quando o público-alvo é o não-índio.

Outro gênero presente em textualidades indígenas é o *ensaio*, forma predileta para a construção de um discurso social e político, bem como do meta-texto que revela uma reflexão sobre a própria construção textual periférica e sobre o que a escritura e publicação de textos representa para o índio. BIEZMA et al (1994:249) agrupa em três pontos as características do ensaio:

- Em primeiro lugar, sua peculiar estrutura funcional, [...].

Enquanto a autobiografia se compõe fundamentalmente de segmentos de natureza narrativa, cuja função consiste em mencionar feitos passados, seguindo o eixo diacrônico, o ensaio, ao contrário, se compõe essencialmente de segmentos do tipo especulativo, cuja missão é de atualizar a presença do eu-escriptor no interior do texto. [...]

- Em segundo lugar, sua dimensão autoreferencial, manifesta na identificação do eu na escritura.[...]

- E em terceiro lugar, seu caráter de prática plural e instável destinada a ser constantemente empreendida; [...] o ensaio se apresenta como uma construção em movimento constante, precisamente porque seu objetivo é a epifania do eu do autor, flutuante por natureza, no interior do texto. [...] (tradução minha)<sup>70</sup>

Notamos que, por seu caráter autoreferencial, o ensaio constitui forma apropriada para discussões identitárias; no caso da narrativa indígena, especificamente, percebemos o ensaio como forma de oportunizar a análise identitária própria e comunitária; o ensaio possibilita também a tessitura de considerações sobre a relação do eu-narrador (índio) com a tradição tribal, com a tradição ocidental, com o trânsito entre culturas e textualidades, veiculado por um discurso estético-político-ideológico do narrador. Uma das modalidades de ensaio utilizadas em narrativas indígenas para tais fins é o *testemunho ensaístico*, assim descrito por WARD (2004:280), que reconhece neste gênero

---

<sup>70</sup> “-En primer lugar, su peculiar estructura funcional, [...].

Mientras que la autobiografía se compone fundamentalmente de segmentos de naturaleza narrativa, cuya función consiste en referir hechos pasados, siguiendo el eje diacrónico, el ensayo, por el contrario, se compone esencialmente de segmentos de tipo especulativo, cuya misión es la de actualizar la presencia del yo-escriptor en el interior del texto. [...]

- En segundo lugar, su dimensión autorreferencial, manifiesta en la identificación del yo en la escritura. [...]

- Y en tercer lugar, su carácter de práctica plural e inestable destinada a ser constantemente emprendida; [...] el ensayo se presenta como una construcción en movimiento constante, precisamente porque su objetivo es la epifania del yo del autor, fluctuante por naturaleza, en el interior del texto.” [...] (BIEZMA, Javier del Prado et al. *Autobiografía y modernidad literaria*. Cuenca: Ediciones de la Universidad, 1994, p. 249)

[...] sua memória coletiva e sua proclividade ideológica, que compartilha um espaço formal com o ensaio sem ser de todo ‘ensaio’. Para quem quiser negar totalmente a literariedade destes textos podemos seguir o conselho de Mignolo sobre a crônica colonial, adaptando-o ao testemunho: se não é literatura é pelo menos texto, digno de estimar por seus ‘discursos conservados em arquivo – memória coletiva -’. Pode interessar portanto sua ‘textualidade’. Este tipo de ensaio é subalterno, periférico ou heterogêneo (frente à cultura hegemônica), é heterodoxo frente à ortodoxia do Estado (ou do *establishment* literário) e representa um ponto de vista indígena (Rigoberta Menchú) ou adianta um plano radical de política (Omar Cabezas). (tradução minha)<sup>71</sup>

Pelas características descritas, o testemunho ensaístico exhibe uma espécie de documentação da memória coletiva da comunidade representada no discurso indígena, mas pode constituir contra-narrativa em face do poder ocidental. Contudo, o testemunho ensaístico é também forma de auto-representação, transitando do gênero ensaístico ao memorialista.

Com relação às formas utilizadas na literatura canônica para auto-representação, destacamos a *autobiografia* e as *memórias*. Segundo MIRANDA (1992:36),

[...] a distinção entre memorialismo e autobiografia pode ser buscada no fato de que o tema tratado pelos textos memorialistas não é o da vida individual, o da história de uma personalidade, características essenciais da autobiografia. Nas memórias, a narrativa da vida do autor é contaminada pela dos acontecimentos testemunhados que passam a ser privilegiados. Mesmo se se consideram as memórias como a narrativa do que foi visto ou escutado, feito ou dito, e a autobiografia como o relato do que o indivíduo foi, a distinção entre ambas não se mantém muito nítida.

---

<sup>71</sup> “[...] su memoria colectiva y su proclividad ideológica, que comparte un espacio formal con el ‘ensayo’. Para quienes quieren negar a ultranza la literariedad de estos textos podemos seguir el consejo de Mignolo sobre la crónica colonial, adaptándolo al testimonio: si no es literatura es por lo menos texto, digno de estimar por sus ‘discursos conservados en archivo – memoria colectiva-’. Se puede interesar entonces su ‘textualidad’. Este tipo de ensayo es subalterno, periférico o heterogéneo (frente a la cultura hegemónica), es heterodoxo frente a la ortodoxia del Estado (o frente a la del *establishment* literario) y representa un punto de vista indígena (Rigoberta Menchú) o adelanta un plan radical de política (Omar Cabezas).” (WARD, T. *La resistencia cultural: la nación en el ensayo en las Américas*. Lima: Editorial Universitaria, 2004, p. 280)

O entrelaçamento das narrativas do gênero memorialista espelha o hibridismo das textualidades indígenas que são manifestos da auto-representação (autobiografia) e também da cosmo-representação (memórias).<sup>72</sup> O discurso indígena, por meio do testemunho ensaístico, do relato autobiográfico e memorialista, volta a atenção do leitor para o eu-autor, eu-narrador, e eu-personagem do texto, problematizados pelas modalidades discursivas indígenas. A coincidência entre autor, narrador e personagem da autobiografia constitui, segundo Lejeune<sup>73</sup>, aspecto fundamental na caracterização de uma autobiografia. No entanto, com relação às textualidades indígenas, esses elementos precisam ser entendidos segundo uma ótica própria às tradições tribais, em função da complexidade do conceito de autoria dos textos não só provenientes da tradição oral, mas também representativos de um discurso de construção identitária individual e coletiva.

Ainda, como discurso de resistência, o texto memorialista indígena pode vir a caracterizar-se como contra-memória (counter-memory) ou memoro-política (memoro-politics). O primeiro termo, *contra-memória*, é assim descrito por LIPSITZ (1995:213):

Contra-memória é uma maneira de lembrar e esquecer que começa com o local, o imediato, e o pessoal. Diferentemente das narrativas históricas que começam com a globalidade da existência humana para então localizar ações específicas e acontecimentos dentro da globalidade, a contra-memória começa com o particular e o específico para então construir a globalidade (exterior) da história. A contra-memória olha para o passado para buscar as histórias excluídas das narrativas dominantes. [...] a contra-memória força a revisão das histórias existentes pela inclusão de novas perspectivas sobre o passado. A contra-memória é constituída por aspectos do mito e da história, mas mantém uma suspeita duradoura de ambas as categorias. (tradução minha)<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Os termos *auto-representação* e *cosmo-representação* provém da obra *Corpos escritos*: Graciliano Ramos e Silviano Santiago, de Wander Melo Miranda (1992:37)

<sup>73</sup> Cf. Philippe Lejeune, *Poétique*, 56, nov. 1983, p. 423.

<sup>74</sup> “Counter-memory is a way of remembering and forgetting that starts with the local, the immediate, and the personal. Unlike historical narratives that begin with the totality of human existence and then locate specific actions and events within that totality, counter-memory starts with the particular and the specific and then builds outward toward a total story. Counter-memory looks to the past for the

Dentre as textualidades indígenas, encontramos discursos voltados para construir uma revisão da história de nações periféricas em contraposição à uma *história oficial*. Composto na heterogeneidade discursiva, o discurso de contra-memória constitui forma de auto-affirmação perante a sociedade hegemônica, de esclarecimento e emancipação. Como propõe SAID (1995:389), “[...] ler e escrever textos nunca são atividades neutras: acompanham-nas interesses, poderes, paixões, prazeres, seja qual for a obra estética ou de entretenimento”; assim, a contra-memória marca uma conexão com os ancestrais, documenta a existência de histórias paralelas normalmente não relatadas pelo discurso hegemônico ocidental, bem como sinaliza um posicionamento ideológico do índio que assume a voz narrativa como estratégia de resistência e meio de tornar sua presença visível e permanente.

De modo semelhante, o termo *memoro-política* se refere ao que Hacking (apud GILMORE, 2001:25) afirma ser “acima de tudo uma política do acontecimento secreto, esquecido, que pode ser transformado, mesmo que apenas por flashbacks estranhos, em algo monumental.” (tradução minha)<sup>75</sup> O discurso elaborado para revelar a história secreta traz à tona também a dor e os traumas sofridos pelos índios em função de violência físico-político-ideológica causada pelos processos do colonialismo e/ou do imperialismo. A escritura indígena pode ser vista, então, como meio de ocupar um território para reinscrever a presença indígena na América, de uma perspectiva não de sujeição, mas de negociação com o poder hegemônico. Pela escritura e inserção no mercado editorial, as nações indígenas entram na História, não mais como

---

hidden histories excluded from dominant narratives. [...] counter-memory forces revision of existing histories by supplying new perspectives about the past. Counter-memory embodies aspects of myth and aspects of history, but it retains an enduring suspicion of both categories.” (LIPSITZ, G. *Time passages: collective memory and American popular culture*. Minneapolis:1995, p. 213)

<sup>75</sup> “Here we also find self-representation informed by what Ian Hacking calls *memoro-politics*, which is ‘above all a politics of the secret, of the forgotten event that can be turned, if only by strange flashbacks, into something monumental.’ ” (GILMORE, Leigh. *The limits of autobiography: trauma and testimony*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001, p. 25)



coadjuvantes, e obtêm reconhecimento que, segundo SAID (1995:266), significa “[...] remapear e então ocupar o lugar nas formas culturais imperiais reservado para a subordinação, ocupá-lo com auto-consciência, lutando por ele no mesmíssimo território antes governado por uma consciência que supunha a subordinação de um Outro, designado como inferior. *Reinscrição*, portanto.”

Nessa reinscrição, a autoria é questão crucial, já que a indicação de autoria *indígena* – seja esta produção de um escritor que se identifica com uma cultura tribal, representação de uma voz individual ou coletiva, marcada pelo termo genérico *índio* ou por um etnônimo, (*munduruku*, por exemplo) – conduz ao reconhecimento de um *outro* que afirma sua(s) identidade(s). Sobre a importância da autoria para autores periféricos, ERKKILA (1995:564) afirma:

‘Que diferença faz quem está falando?’ Michel Foucault pergunta em seu influente ensaio de 1969 ‘O que é um autor?’ (‘Qu’est-ce un auteur?’), expressando uma indiferença com relação à questão de autoria e noções tradicionais burguesas como uma forma de auto-expressão. Em ‘Writing ‘Race’ and the Difference It Makes’, Henry Louis Gates, Jr., parece responder à ‘indiferença’ de Foucault pela representação da ‘diferença’ que a escrita negra faz como sinal de humanidade negra que desafia a ordem recebida da cultura ocidental e inscreve uma tradição própria de crítica e literatura negra. (tradução minha)<sup>76</sup>

A questão da autoria marca diferença e indica a localização social, histórica e política do escritor periférico situada em um entre-lugar de imbricamento produzido pela negociação entre *filiações* e *afiliações*. Entendemos filiação como descendência, decorrente de laços sangüíneos ou culturais com comunidades tribais, e afiliação como associação, decorrente de contatos com o centro de poder e suas margens e de negociações com poéticas ocidentais e extraocidentais. Assim, a questão da autoria

---

<sup>76</sup> “What difference does it make who is speaking?” Michel Foucault asks in his influential 1969 essay ‘What is an Author?’ (‘Qu’est-ce un auteur?’), expressing an indifference to the question of authorship and traditional bourgeois notions of literature as a form of self-expression. In ‘Writing ‘Race’ and the Difference It makes’, Henry Louis Gates, Jr., would appear to respond to Foucault’s ‘indifference’ by representing the ‘difference’ black writing makes as a sign of black humanity that challenges the received order of western culture and inscribes a specifically black literary and critical tradition of its own.” (ERKKILA, Betsy. Ethnicity, literary theory, and the grounds of resistance. American Quarterly, Vol. 47, no. 4, December 1995, p. 564)

indígena pode ser problematizada, já que o autor indígena pode ser ou não de sangue indígena, mas constrói uma linhagem identitária indígena, e transita entre diferentes linhagens de produção textual. Ademais, o autor indígena é ainda um híbrido de autor-criador e representante de uma cultura tribal, além de criador de uma produção artística individual e também transmissor de uma produção artística coletiva.

Tentando responder à pergunta ‘quem são os escritores nativos norte-americanos?’ na introdução à obra por ele editada, *The Remembered Earth: an anthology of contemporary Native American literature*, HOBSON (1979:8-90) afirma:

[...] Ao compilar os textos para *The Remembered Earth* eu havia decidido anteriormente que eu tentaria incluir um espectro tão amplo de definição quanto possível. Eu queria incluir escritores miscigenados, mesmo aqueles que provavelmente teriam dificuldade em conseguir uma Certidão de Sangue Indígena ou um número de registro tribal, bem como aqueles que nasceram índios de sangue puro e foram criados em reservas. Tentar definir quem é o escritor nativo norte-americano também necessariamente requer considerar a questão de quem/ o que é um índio – algo sobre o que ainda não há concordância total. Em termos políticos e sociológicos parece haver várias maneiras de definir os índios: 1) pela decisão da tribo ou comunidade indígena, 2) pela opinião de comunidades vizinhas não-índigenas, 3) pela decisão do governo federal, e 4) por decisão do indivíduo. [...]

Hoje, os nativos norte-americanos estão distribuídos entre uma ou mais destas categorias. As pessoas são classificadas por suas tribos, famílias, ou pelo governo como ‘de sangue puro’, mestiços com ‘metade’, ‘um quarto’ ou ‘um oitavo’ de sangue indígena e assim por diante. Esta é a distinção genérica. Culturalmente, uma pessoa é caracterizada em termos de onde ela vem, quem é seu povo de origem e pelo estilo de vida, religião e língua deste povo. Socialmente [...] uma pessoa é considerada índia pela maneira como vê o mundo, por suas opiniões sobre a terra, o lar, a família, a cultura, etc. [...]

Contudo, eu sinto que no final das contas a preocupação mais importante não é se um nativo é ‘mais’ índio que outro nativo seu companheiro; é mais imperativo que ambos reconheçam sua herança comum, não importando o grau de diferença, e que lutem para se unir pelo aprimoramento dos nativos americanos – bem como de outros povos – [...]. Eu acredito que os autores em *The Remembered Earth* reconhecem e compartilham este sentido de afirmação. [...] (tradução minha)<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> “Who are Native American writers anyway? In compiling the work for *The Remembered Earth* I decided early that I would try to include as broad a spectrum of definition as possible. I wanted to include writers of mixed-blood, even those who would probably have difficulty producing a Certificate of Indian Blood or a tribal enrollment number, as well as those who were born full-bloods and raised on reservations. Attempting to define *who* is a Native American writer also necessarily entails considering the question of *who/what* is an Indian – something on which there is no universal agreement. In terms of politics and sociology it appears there are several ways of defining Indians: 1)

Portanto, o autor indígena constrói sua identidade e relação com o mundo e com os outros com base em uma vinculação com um universo tribal, podendo ter ascendência, origem ou cosmovisão indígena. No entanto, entendemos que a participação em um projeto de auto-afirmação indígena individual ou coletiva, que conduza ao reconhecimento da cultura e da presença nativas, possa ser mais significativo como configuração de um movimento não só literário mas de resistência e de contra escritura.

Além disso, HOCHBRUCH (1993:206) propõe que “O termo autoria ‘indígena’ pressupõe um corpus pan-indígena de textos literários assim como um conceito de sentido de identidade intertribal ou metatribal com o espaço aberto entre as tribos sendo habitado por indivíduos que assumem uma identidade pan-indígena sem uma afiliação tribal específica”. (tradução minha)<sup>78</sup> Desta forma, a autoria indígena é também associada a indivíduos situados em um espaço intersticial pan-indígena, que agregam elementos de várias tradições tribais e constroem uma filiação e afiliação a tradições indígenas diversas.

---

the Indian tribe's, or community's, judgment, 2) the neighboring non-Indian communities' judgment 3) the federal government's judgment, and 4) the individual's judgment. [...]

Today, Native American people fall into one or more of these categories. People are classified by their tribe, the family, or the government as 'full-bloods,' 'half-bloods,' 'one-fourths,' 'one-eighth,' and so on. This is the genetic distinction. Culturally, a person is characterized in terms of where he or she is from, who his or her people are and what their ways of life, religion, language, are like. Socially [...] a person is judged as Native American because of how he or she views the world, his or her views about the land, home, family, culture, etc. [...]

However, I feel that in the final analysis the most important concern is not whether one is 'more' Indian than his fellow-Indian; it is much more imperative that both recognize their common heritage, no matter to what different degree, and that they strive to join together for the betterment of Native Americans – [...]. I believe all the writers in *The Remembered Earth* recognize and share this sense of affirmation. [...]” (HOBSON, G. Introduction: *Remembering the Earth*. In: HOBSON, G. (ed.) op. cit., p. 8-9)

<sup>78</sup> “The term ‘Indian’ authorship presupposes a pan-Indian body of literary texts as well as a concept of intertribal or metatribal sense of identity with the open space between the tribes being inhabited by individuals who live a pan-Indian identity with no particular tribal affiliation.” (HOCHBRUCH, W. Mystery novels to Choctaw pageant: Todd Downing and Native American Literature(s). In: KRUPAT, A. (ed.) op. cit. . p. 206)

Ainda com relação à autoria, devemos considerar que esta assume uma característica ambivalente na produção textual indígena, vinculada tanto ao universo da oralidade e do anonimato da autoria coletiva, quanto ao universo da escritura e da propriedade intelectual do ocidente. No primeiro caso, o autor cujo nome aparece nas capas das publicações de obras indígenas demonstra um compromisso com os contadores de histórias tradicionais e com a comunidade que representa. Portanto, por um lado, o autor indígena não está morto (segundo a proposta de Barthes), pois a marcação da autoria indígena é essencial para remover o índio do silenciamento e anonimato aos quais esteve relegado pelos centros de poder; por outro lado, a autoria indígena se dilui na coletividade, como aponta ALMEIDA e QUEIROZ (2004:216):

[...] Não se pode dizer que, no caso indígena, se trate da morte do autor, como entidade. Trata-se, porém, da sua morte como indivíduo. A autoria indígena se configura através de determinados signos, inclusive extra-verbais, que querem significar a forma de ser dos grupos ali representados. É a apresentação da comunidade, até certo ponto ritualizada, no sentido que os próprios índios atribuem a esse termo: um grupo de ‘parentes’, próximos ou distantes, amigos ou inimigos, ligados por laços de sangue ou não, mas que compactuam para determinados fins; sendo assim um grupo político. E sua literatura faz parte de sua política.

A duplicidade da autoria indígena, em textualidades brasileiras, por exemplo, configura-se por desenhos geométricos que marcam a autoria coletiva, conferindo maior veracidade à história relatada, enquanto gravuras ou desenhos geométricos pequenos ou irrelevantes remetem a um conhecimento individual. Assim, desenhos e formas geométricas não ilustram simplesmente o texto indígena, mas compõem uma poética que traduz uma vontade política de ressignificação das comunidades tribais. A autoria indígena comunitária e coletiva expressa, então, a constituição de um ‘sujeito social’ que, segundo SOUZA (2003b:132-133), “[...] não deixa de ser um indivíduo, mas reflete o conceito de formação identitária de sua cultura oral onde a dinâmica individual-social é diferente da do sujeito individual ocidental. Bhabha o denomina ‘sujeito pronominal’ porque não é formado por um conceito de identidade ‘substancial’ ou ‘nominal’, ou seja, essencialista; é um sujeito constituído sempre na dinâmica das relações sociais com os outros sujeitos de seu grupo, podendo ora ocupar

o lugar do ‘eu’, ora o lugar do ‘nós’, ora o lugar da impessoalidade coletiva.” Assim, a voz narrativa das textualidades indígenas pode transitar do ‘eu’ para o ‘nós’ como estratégia de marcação estilística. E as textualidades indígenas integram estilos étnicos e estilos pessoais, como aponta COLOMBRES (1995:135-136) ao afirmar que “Frente ao estilo étnico está o estilo pessoal, ou seja, o modo peculiar pelo qual um narrador contará uma história, movendo-se na marcação do estilo étnico. O estilo pessoal será mais variável quanto maior for o grau de liberdade que a cultura conceda ao intérprete.” (tradução minha)<sup>79</sup>

Ademais, como propõem ALMEIDA e QUEIROZ (2004:206),

O que faz a literatura indígena ser lida, no sentido de constituir seu público, é justamente o fato de começar a fazer parte da cultura do impresso. É então que se afirma o seu estilo, como ranhura, diferença, im/pressão. Não à toa estilo e estilete têm a mesma raiz. Não quero com isso dizer que a literatura indígena tem *um* estilo, um modo único de fazer valer o seu traço. São diversos os seus produtores, mas em geral possuem uma característica básica: não são sujeitos individuais, são coletividades, comunidades. É sobretudo por essa razão que a literatura indígena nasce de uma escrita que é política. Além de instrumento de poder e via real de saberes (que continuam a circular na oralidade), ela serve à constituição estética da comunidade; [...]

Por meio de discursos construídos com estratégias próprias, o índio lavrado pelo colonizador europeu por tantos séculos (como parte de projetos de conquista e domínio territorial, político e ideológico), lavra ou estiliza perfis de diferença e de autonomia (como parte de projetos de auto-afirmação de identidade, cultura e cidadania) dentro da unidade e marginalidade construídas pela denominação índio. Ademais, portadoras de poéticas próprias, de caráter irredutível, as textualidades indígenas propõem uma revitalização de conceitos vistos pelo cânone ocidental muitas vezes como únicos e definitivos.

---

<sup>79</sup> “Frente al estilo étnico está el estilo personal, es decir, el modo peculiar en el que un narrador contará una historia, moviéndose en el marco del estilo étnico. El estilo personal será más variable cuanto mayor sea el grado de libertad que la cultura conceda al intérprete.” (COLOMBRES, A. Palabra y artificio: las literaturas ‘bárbaras’. In: PIZARRO, Ana (org.) op. cit. p. 135-136)

Para McLAREN (1995:51), “[...] a formação de identidade deve ser vista como ocorrendo ‘através de meios que são, simultaneamente, estéticos (autoria) e políticos (reconfiguração dos arranjos institucionais) e devem ser entendidos nos limites da especificidade contextual de sua superposição, oposição e complementação em relação a circunstâncias históricas específicas.”

Portanto, após termos apresentado construções identitárias do índio por olhares e traduções do outro - colonizador branco - dentro de discursos baseados na tradição ocidental, passamos à leitura e análise de textualidades indígenas brasileiras e norte-americanas, a fim de observar as construções identitárias do índio, elaboradas por olhares e discursos próprios.

#### 4.2 A ESCRITURA INDÍGENA BRASILEIRA: INSTRUMENTO DE VISIBILIDADE E AUTO-DETERMINAÇÃO

Tratar de textualidades indígenas, ou ter a ousadia de utilizar a palavra ‘literatura’ para descrever a produção de variadas nações indígenas brasileiras, causa estranheza para muitos ainda não libertos de visões de literariedade canônicas ocidentais. Contudo, a produção textual indígena brasileira, que floresceu na última década do século XX, entra o século XXI como movimento literário e também político, de afirmação de identidade e cidadania.

Segundo RICARDO (2004:29-30), existem hoje, no Brasil, 206 etnias (dentre as mais de mil que provavelmente existiam na época da chegada dos colonizadores portugueses) e 170 línguas nativas. Essas etnias, unidas pelo termo ‘índios’ e assim não associadas a nações específicas, continuam sendo vistas pela maior parte da população branca urbana como *primitivas* e ágrafas. Batizados pelos brancos, os índios brasileiros têm sua denominação étnica configurada pela norma culta da “Convenção para a grafia dos nomes tribais”, estabelecida pela ABA (Associação Brasileira de Antropologia) em 1953. Comentando sobre alguns elementos dessa convenção, RICARDO (2004:34) afirma que

O que mais salta aos olhos a respeito é o uso de maiúsculas para os nomes tribais – mesmo quando a palavra tem função de adjetivo – e o não uso do plural. Trata-se, no primeiro caso, de uma influência direta de regras gramaticais do inglês, segundo as quais todo nome de povo é em maiúscula (*The Brazilians*). Quanto a não flexionar o plural a razão estaria no fato de que, na maioria dos casos, sendo os nomes palavras em língua indígena, acrescentar um *s* resultaria em hibridismo. Além do mais, há a possibilidade das palavras já estarem no plural, ou, ainda, que ele não exista nas línguas indígenas correspondentes.

Claro que se poderia perguntar por que manter uma norma inglesa, o que certamente tem a ver com o fato de que a maior parte da literatura antropológica no mundo seja em língua inglesa. De fato, quando a denominação de uma etnia nativa aparece com função de adjetivo, poderia ser escrita com minúscula (língua araweté, por exemplo). Já quando aparece como substantivo gentílico, seria mais adequado manter com maiúscula porque, se é verdade que essas tribos não têm países (como os franceses, a França), também é certo que seus nomes são designativos de uma coletividade única, de uma sociedade, de um povo, e não apenas de uma somatória de pessoas.

Uma série de equívocos são criados na referência e designação das etnias indígenas, muitas das quais são denominadas pelos brancos a partir de nomes atribuídos a certas comunidades por seus inimigos. Por exemplo, os Kayapó receberam essa designação de povos da língua tupi (com quem guerreavam), designação que foi usada pelo não-índio como nome genérico para essa etnia sem se considerar seu significado, “semelhante a macaco”. Ainda há os casos apontados por RICARDO (2004:36) com relação a denominações impostas como “[...] Beijo de Pau (para se referir aos Tapayúna, do MT) ou Cinta-Larga, assim chamados por sertanistas da FUNAI simplesmente porque usavam largas cintas de cipó quando foram contactados no final da década de 60, em Rondônia.” Ademais, embora os nomes dados às etnias indígenas possam designar *nações*, o uso dessa palavra parece não ser do agrado de governos que acreditam que tal termo se aplica somente a nações soberanas; essa atitude demonstra, segundo SANTOS (2004:100), “[...] um certo temor relativo a um possível pleito futuro de independência dessas nações indígenas [...]”.

Em função das diferentes imposições feitas aos índios como forma de sujeição ao outro, a afirmação identitária e autodenominação por parte da pluralidade de etnias indígenas brasileiras torna-se imprescindível do ponto de vista nativo. Portanto, a escrita desenvolvida por escritores indígenas brasileiros propõe uma

revisão da história oficial do Brasil e a inclusão da perspectiva de comunidades consideradas periféricas frente à cultura hegemônica nacional. Em seus textos, autores indígenas recorrem a multimodalidades discursivas, transitam por tradições tribais e ocidentais, e produzem obras destinadas às suas próprias comunidades tribais, às comunidades de parentes (outras etnias) e ao leitor não-índio ocidental.

Embora as textualidades indígenas brasileiras, de tradição oral e pictográfica, já existissem antes da colonização europeia, somente vieram a ser veiculadas pelos meios de produção e distribuição ocidentais no final do século XX, diferentemente de obras nativas de outras comunidades indígenas latino e norte-americanas. Segundo ALMEIDA e QUEIROZ (2004:246), “É a partir dos anos de 1970, [...] que a perspectiva da diferenciação começará a se fazer sentir no âmbito da literatura propriamente dita, como se uma lente fosse aos poucos aproximando os olhos do objeto focado. Cada vez mais, escritores e editores passam a deixar que os próprios índios se manifestem nos textos escritos.” No entanto, o uso do termo *deixar*, em ‘deixar que se manifestem’, sugere ainda sujeição dos índios à cultura dominante.

Uma obra que constitui um marco na literatura indígena brasileira intitula-se *Antes o mundo não existia*: a mitologia heróica dos índios Desâna, publicada em 1980. Essa obra consta como publicação de dois índios Desâna, Umúsin Panlôn Kumu, e seu filho, Tolamã Kenhíri; contudo, as narrativas ali contidas foram narradas à antropóloga Berta Ribeiro, que as transcreveu para a forma de livro, segundo informações recebidas de Kaka Werá Jecupé via e-mail (ver anexo 1). Em artigo que trata da literatura oral indígena, RIBEIRO (1991:37) afirma:

*Antes o mundo não existia* pode ser visto como uma ‘transculturação narrativa’, no sentido em que Angel Rama usou o termo ao examinar a obra literária indigenista do peruano José María Arguedas. Kumu e Kenhíri visaram ao mesmo que Arguedas: resgatar um acervo mítico tratado pela norma culta como ‘infantil’, ‘primitivo’, e destinado ao total desaparecimento depois que as tribos tivessem se ‘civilizado’, como assinala Eliade.



No livro, Kenhíri tratou de transpor ao português a sintaxe de sua língua carente de preposições, cujos adjetivos e verbos são empregados no fim da frase. Diz-se em desâna: ‘eu dessa tribo cidadão sou’, ou ‘nesse mundo ele fez aparecer disse’ [...]. Sua narrativa, disciplinada e rítmica, é despojada de retórica, sem ser seca ou lacônica, apesar da economia de palavras. E é rica em imagens. [...]

Não contente em processar literariamente a mitologia tribal, concatenando episódios e definindo personagens, Kenhíri quis torná-los visualizáveis. Os 50 desenhos que produziu não são meras ilustrações do livro, e sim a tradução pela imagem do real-imaginário.

Observamos que o discurso de Berta Ribeiro demonstra uma preocupação tanto com a manutenção das multimodalidades discursivas utilizadas na cultura tribal quanto com a menção de que a ‘escritura’ do texto é dos índios Desâna. Como já discutido, a categorização de obras e de autores indígenas revela uma complexidade que vai além dos elementos utilizados pelo cânone ocidental para definir tipo/gênero discursivo e autoria; no caso de textualidades indígenas, a questão rompe as barreiras do gênero ao qual a obra é associada, ao seu lugar de publicação ou ao nome do autor que consta na capa.

Outra obra importante e que também conduz à problematização do conceito de autoria literária intitula-se *Mantere ma kwe tinhin: histórias de maloca antigamente*; na capa aparece o nome de Pichuvy Cinta-Larga, narrador oral considerado autor da obra por quem a escreve (Ivete L. Camargos Walty, Leda Lima Leonel e Ana Leonel Queiroz), ou seja, pelas tradutoras do texto oral para o sistema gráfico ocidental, que atestam:

Enquanto mediadoras destes textos somos conscientes de nossas contradições, mas queremos que outros possam também ‘ouvir’ Pichuvy e ‘escutar’ seus conselhos, isto é, participar das experiências de seu povo, refletindo sobre elas. Pichuvy não pode escrever; nós, atrevidamente, gravamos sua fala e a transcrevemos. [...]

É importante lembrar que procuramos manter a oralidade da narrativa, o registro lingüístico utilizado pelo narrador, que reflete a estrutura de sua língua nativa, tentando apenas tornar mais claras as passagens que se mostravam obscuras para o leitor. [...] As histórias, retiradas de seu espaço e de seu tempo, perdem características essenciais, por isso é que, algumas vezes, interferimos no texto. Juntamos nossos nomes ao de Pichuvy e aos de outros Cinta Larga, mas o fizemos para que nossa voz se junte à deles para engrossar o coro de resistência: há outras formas sociais, há outras culturas, há outros povos. (ALMEIDA e QUEIROZ, 2004:247)

As mediadoras do texto de Pichuvy e de outros Cinta Larga demonstram refletir sobre o significado que publicações provenientes de comunidades indígenas adquirem, já que os textos conferem visibilidade a essas etnias e às suas práticas discursivas e sinalizam resistência. Como essas mediadoras, outros autores não-índios também têm se preocupado em registrar textos indígenas sob forma de parceria com os informantes indígenas.

Ao discutir a escritura indígena brasileira e a questão da autoria, SOUZA (2003b), analisa a produção da escrita indígena brasileira por três grupos: pela ‘escola indígena’, ‘pela tutela dos intermediadores’ e por escritores ‘de origem indígena que migraram para centros urbanos’. Com relação às obras provenientes de projetos vinculados às escolas indígenas, SOUZA (2003b:134) afirma que

Essa nova escrita indígena, especialmente a que é escrita em português, nasce paradoxal e simultaneamente local e nacional, marginal e canônica; local, porque cada comunidade com projetos para uma escola indígena se torna produtor/autor e consumidor/leitor de seus próprios textos; nacional, porque a política da escola indígena é federal, e isso faz com que surja um público consumidor/leitor potencial da escrita indígena em todas as escolas indígenas do país, fazendo com que esses livros possam circular para fora de suas comunidades produtoras, tornando as tradicionais sabedorias e valores das culturas indígenas (nas suas novas formas transformadas escritas) numa nova espécie de capital cultural transcomunitário; marginal, porque essa escrita embora já prolífica e de grande abrangência, ainda não mereceu o interesse das academias e instituições literárias nacionais que, quando mito, a vêem como uma espécie de literatura popular ou de massas, sem grande valor literário (quando alguns desses livros encontram o caminho para o mercado externo das livrarias nos grandes centros urbanos do país, não é incomum encontrá-los na seção de Literatura Infantil); e finalmente canônica porque trata-se de uma escrita que já nasce no bojo da instituição escolar, com seus mecanismos de inclusão e exclusão curriculares que em várias culturas formam a base para a construção, destruição ou transformação dos cânones literários.

A escrita indígena situa-se, portanto, em um entre-lugar de produção e recepção literária: é local e também nacional, pois migra de uma comunidade produtora para várias comunidades receptoras, inclusive de não-índios; é marginal e também canônica, pois sua estética não recebe a mesma consideração que a estética de obras ocidentais, mas nasce em espaços que permitem a revisão do cânone. Com relação ao papel exercido por intermediadores, SOUZA (2003b:133) menciona que

“Na maioria das vezes [...] sendo tutelados por pessoas de fora das comunidades indígenas, o processo de editoração desses livros [...] incluindo o tratamento gráfico final que lhes é dado, é controlado por essas pessoas que acabam também vítimas inocentes da armadilha das areias movediças que separam a cultura oral da escrita.” Assim, os textos indígenas são muitas vezes desfigurados, devido à falta de conhecimento da interação de múltiplas linguagens em sua construção.

Finalmente, com relação aos autores ‘de sangue indígena’, SOUZA (2003b) menciona os nomes de Daniel Munduruku, Kaka Werá Jecupé e Olívio Tupã, escritores que vêm de comunidades tribais, mas que estão localizados em centros de produção cultural não-indígena, ocidental, e a eles dirigem seus textos. Segundo SOUZA (2003b:135)

[...] Longe dos fenômenos mencionados da tutela dos intermediadores e da escola indígena, esses autores ou publicam suas próprias obras, ou estas são publicadas por editoras não indígenas, e até de prestígio, como foi o caso de Daniel Munduruku. Longe também da performatividade da tradição oral e, portanto, de suas platéias indígenas, esses autores seguem, com algumas exceções, a tradição escrita e seus gêneros (SOUZA 2001,2002).

Com esse distanciamento de suas origens e de um público leitor indígena, esses autores, embora procurem re-escrever a versão dominante da história indígena para não indígenas, acabam sujeitos aos processos de exclusão e marginalização do mercado editorial dominante, conseguindo no máximo, a ser lidos como autores de histórias escritas, ajudando porém, à sua maneira a prestar visibilidade, embora restrita, à problemática do processo de construção da(s) identidade(s) indígena(s) e à questão indígena. [...]

Autores indígenas como Jecupé e Daniel Munduruku estão inseridos nas culturas tribal e ocidental e discutem as múltiplas identidades dos índios *em trânsito* no mundo contemporâneo; ademais, estão vinculados a projetos de esclarecimento e afirmação das comunidades tribais: Kaka Werá Jecupé criou o Instituto Nova Tribo e trabalha no projeto Arapoti, o qual visa a ‘pacificar o branco’; Daniel Munduruku criou a DM Projetos Especiais, empresa voltada ao desenvolvimento de produtos e serviços ligados à temática indígena, e em 2004 assumiu a presidência do Inbrapi – Instituto Indígena Brasileiro da Propriedade Intelectual, uma organização não-

governamental cujo objetivo é a defesa e a promoção dos conhecimentos tradicionais indígenas.

A fim de discutirmos questões relacionadas às identidades construídas pelos próprios índios na literatura brasileira, analisaremos a seguir textos incluídos em duas obras dos referidos autores: *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*, de Kaka Werá Jecupé, e *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira*, de Daniel Munduruku.

#### 4.2.1. Kaka Werá Jecupé e a autodeterminação indígena brasileira

Em termos de filiação, Kaka Werá Jecupé é filho de pais tapuias ou txucarramães que deixaram a região do Araguaia e migraram para Minas Gerais. Sendo de tradição nômade, uniram-se aos Guaraní da região que migravam para São Paulo, onde Werá nasceu, marcado pelo hibridismo étnico. Foi batizado por Tiramãe Werá, cacique e pajé Guaraní, e também recebeu um batismo cristão; assim, Werá tornou-se Carlos Alberto dos Santos. Após peregrinar por aldeias guaranis em uma busca pessoal, voltou para São Paulo, onde foi rebatizado pelo cacique e pajé Guirá-Pepó. Depois de outra peregrinação, para o norte do país, foi batizado nas águas do rio Tocantins através do povo Krahô, recebendo o nome Txutk (semente de fruto maduro) e se transformando em um *Pahi*, ou seja, um ser-ponte, entre culturas.

Ser uma ponte entre culturas parece corresponder à trajetória de vida de Kaka Werá Jecupé, que realiza trabalho de difusão das culturas ancestrais brasileiras pelo país e no exterior, sendo membro fundador da URI (United Religions Initiative, 1996) com sede na Califórnia, cuja finalidade é promover o respeito pelas tradições nativas. Esse trânsito também transparece no texto *A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio* (1998), do qual analisaremos os textos do prefácio, relativos à questão identitária e de autodeterminação. Esse não é seu primeiro nem seu único livro; em 1994, publicou o livro *Todas as vezes que dissemos adeus*,

reeditado em 2002 em texto bilíngüe (português-inglês), e em 2001 publicou *Tupã Tenondé*: a criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral Guarani.

Ao abrirmos o livro *A terra dos mil povos*, lemos - sob o título e nome do autor - a finalidade da publicação deste texto: “Esta obra foi escrita com o objetivo de contribuir para a consolidação do Instituto Nova Tribo, voltado para o resgate e a difusão da sabedoria ancestral indígena brasileira”. Portanto, o leitor, provavelmente não-índio, percebe que o livro faz parte de um projeto que visa a trazer para a contemporaneidade saberes ancestrais, não vinculados a apenas uma, mas a várias etnias indígenas. A partir do título e subtítulo, percebemos também que o texto aponta para a pluralidade dos grupos étnicos brasileiros, alguns dos quais terão sua história contada pela perspectiva de um índio, e a escolha do termo ‘contada’ remete à tradição oral, integrada ao texto escrito.

*A terra dos mil povos* inclui o que consideramos ser um prefácio, bem como um posfácio e um corpo constituído de quatro partes: A terra dos mil povos; A invenção do tempo 1500; Pequena síntese cronológica da história indígena brasileira; e Contribuição dos filhos da terra à humanidade. O prefácio apresenta o autor/narrador do texto e discute a denominação *índio* imposta pelo colonizador europeu. Já as partes que integram o corpo do texto seguem uma trajetória que se propõe dar a saber ao não-índio conhecimentos diversos sobre a presença indígena no Brasil, seu encontro com o não-índio, a história indígena silenciada em livros de história ocidentais e a contribuição indígena brasileira para a humanidade. Essas informações são fornecidas sob forma de gêneros híbridos que agregam autobiografia, testemunhos ensaísticos, narrações míticas, anais, história, ensaios sobre semântica, fonética e pedagogia nativas, associados a gravuras e textos originários da tradição oral. Já o posfácio, assinado por Regina de Fátima Migliori, diretora do Campus 21 da Fundação Peirópolis, trata de um novo olhar sendo lançado hoje sobre as tradições indígenas; finalmente, o livro se fecha com informações sobre o escritor, formando uma narrativa

em círculo que retorna à questão da autoria e à história pessoal deste índio que conta a história de outros índios.

“Eu sou Kaka Werá Jecupé” é o título do primeiro texto do prefácio e/ou introdução de *A terra dos mil povos*. Esse título é um cartão de visitas e uma afirmação identitária que remete à tradição cultural Guarani. Segundo MELIÀ (1989:306), “Para o guarani a palavra é tudo. E tudo para ele é palavra”. Assim, a palavra que nomeia uma pessoa não a representa apenas, mas *é* a própria pessoa. Quanto ao seu nome, JECUPÉ (1998:11) explica:

Kaka é um apelido, um escudo. De acordo com a nossa tradição, uma palavra pode proteger ou destruir uma pessoa; o poder de uma palavra na boca é o mesmo de uma flecha no arco, de modo que às vezes usamos apelidos como patuás. [...]

Werá Jecupé é o meu tom, ou seja, meu espírito nomeado. De acordo com esse nome, meu espírito veio do leste, fazendo um movimento para o sul, entonando assim um som, uma dança, um gesto do espírito para a matéria, que nos apresenta ao mundo como uma assinatura. Essa assinatura registrada na alma me faz algo como neto do Trovão, bisneto de Tupã. É dessa maneira que somos nomeados, para que não se perca a qualidade da Natureza de que descendemos.

O autor/narrador nos apresenta o significado de seu nome e marca, de início, a diferença entre as culturas tribal e ocidental pela maneira como um índio recebe e lê seu nome. Dessa forma, o primeiro nome do autor anuncia o poder da palavra que protege o seu tom ou espírito nomeado. Então, o autor nos fornece uma espécie de etimologia dos nomes Werá Jecupé, demonstrando a relação entre homem e natureza, autodenominação indígena e religião. MELIÀ (1989:311-312) afirma:

[...] o nome encontrado mediante a cerimônia xamânica tem para o guarani um significado todo especial.

[...] Quando a criança ainda não tem nome, está sujeito à cólera, raiz e origem de todo mal. ‘Somente quando se chamarem pelos nomes que nós, os Pais da palavra, lhes damos, deixarão de se encolerizar’. O *mitã renói a*, ‘o que chama ou dá nome à criança’, se prepara para receber a revelação. Acende o cachimbo, lança baforadas de fumaça sobre o cocuruto da criança e finalmente comunica à mãe o nome averiguado. Este nome é parte integrante da pessoa e é designado com a expressão *‘erý mo’ã a*, ‘aquilo que mantém em pé o fluir do dizer’.

Recebendo o nome, a pessoa começa a ficar de pé como está levantada a palavra, a qual confere grandeza de coração e fortaleza, as duas grandes virtudes a que um bom guarani

aspira.

A educação do guarani é uma educação da palavra, mas não é educado para aprender e muito menos para memorizar textos e sim para escutar as palavras que receberá do alto, geralmente através do sonho, e poder dizê-las. O guarani procura a perfeição de seu ser na perfeição de seu dizer; [...]

O poder que o nome recebido tem para o Guarani justifica a abertura desta obra indígena pela afirmação da palavra, que é ouvida e repassada, pois o texto de Jecupé relaciona-se à recepção da palavra ( via tradição oral) e ao seu ‘dizer’ (via tradição escrita ocidental). Assim, uma preocupação com o esclarecimento da palavra proveniente de uma tradição tribal permeia o discurso do texto.

Além disso, em seu discurso inicial, JECUPÉ (1998:12) está construindo um relato autobiográfico, no qual nos conta sua trajetória pessoal por tradições tribais e ocidentais:

Na terra, meus pais não são Guarani – eles vieram das Minas Gerais, ladeando o São Francisco. Ficaram conhecidos no passado como Tapuia. No entanto, minha família se autodenomina ‘guerreiros sem armas’, ou, como eu gosto de me apresentar: Txukarramãe. Os antepassados dos meus pais vieram do rio Araguaia. São clãs totalmente diferentes dos Guarani, povo no qual fui batizado. Devo, no entanto, dizer que não são os mesmos Txukarramãe presentes hoje no Alto Xingu, da família kayapó. Apresento-me como Txukarramãe pelo fato de ser um guerreiro sem armas, simplesmente. E, como meus pais já se foram para a Terra sem Males, comecei uma tarefa, a partir dos ensinamentos que me foram passados, de difundir a tradição, plantando agora, para o próximo Ciclo da Natureza Cósmica nessa terra chamada Brasil, sementes ancestrais para o florescimento de uma nova tribo.

Jecupé compartilha com o leitor não só sua filiação, mas também sua afiliação, que implica escolhas feitas para a construção de sua identidade e discurso. Com relação à sua filiação, o autor relata-nos a origem étnica de seus pais e estabelece a diferença entre as denominações Tapuia e Txukarramãe, a primeira como designação estrangeira e a segunda própria da família tribal, sendo esta importante para o autor, já que é como ‘guerreiro sem armas’ que ele se apresenta. Com relação à sua afiliação, o autor está vinculado à nação Guarani, mas transita por outras etnias e pela cultura ocidental; o autor revela-nos assim seu hibridismo cultural. Jecupé busca informar que há diferenças entre clãs indígenas, desconstruindo o conceito essencialista e

homogeneizante de *índio* e apresenta-nos sua proposta de difusão da tradição tribal como projeto pessoal e literário. Esse projeto de divulgação dos conhecimentos e visões de mundo provenientes de tradições tribais parece vincular-se ainda a um projeto de resistência que visa a incluir a história tribal nos anais da história nacional brasileira. Dessa forma, em seu prefácio, Jecupé anuncia também um projeto político, voltado para o esclarecimento do não-índio que acredita que a história do Brasil se inicia em 1500, e também dos parentes que desconhecem a própria história. A nova tribo que Jecupé espera que floresça provavelmente o fará a partir do conhecimento ancestral e de uma percepção da diversidade cultural.

Em um segundo texto do prefácio, “O que é índio”, JECUPÉ (1998:13) afirma:

O índio não chamava nem chama a si mesmo de índio. O nome ‘índio’ veio trazido pelos ventos dos mares do século XVI, mas o espírito ‘índio’ habitava o Brasil antes mesmo de o tempo existir e se estendeu pelas Américas para, mais tarde, exprimir muitos nomes, difusores da Tradição do Sol, da Lua e do Sonho.

Então, o que é índio, para o índio? Eu vou responder conforme me foi ensinado pelos meus avós, através do *Ayvu Rapyta*, passado de boca a boca com a responsabilidade do fogo sobre a noite estrelada, e através das cerimônias e encontros por que tenho passado com os ancestrais na terra e no Sonho.

Após ter se apresentado ao leitor como autor individual, com um nome de significado próprio, Jecupé se apresenta como partícipe de tradições tribais e narrador de textos de autoria coletiva. Para os membros dessa coletividade que representa, comumente designada ‘índios’, esta palavra *não é* o que eles *são*, embora seja utilizada como referência. Portanto, Jecupé responde a pergunta ‘o que é índio, para o índio’ segundo a tradição Guarani, vinculando sua resposta à cosmogonia indígena e ao *Ayvu Rapyta*, assim conceituado por MELIÀ (1989:309):



Perguntados sobre o sentido do conceito-chave de ayvú rapytá (=fundamento da palavra ou palavra fundamental), dois mbyá, dirigentes do grupo, fizeram sua exegese: ‘ao fundamento da palavra fez que se abrisse e que tomasse seu ser (divinamente) celeste Nosso Primeiro Pai, para que fosse o centro e a medula da palavra-alma’; ‘o fundamento da palavra é a palavra original, a que Nossos Primeiros Pais, ao enviar seus numerosos filhos à morada terrena para que se erguessem, lhes comunicariam”.

Portanto, percebemos a importância que os nomes ou palavras utilizadas para auto-determinação assumem para os Guarani e para as demais etnias indígenas. Para CASTRO (1983:235), “A autodeterminação, como idéia, sublinha [...] o caráter de sujeito dos povos indígenas, sublinha sua diferença ativa; sua capacidade virtual de definir os rumos da própria história. A autodeterminação implica um direito essencial: o direito à diferença [...]”. Com base em ensinamentos recebidos pelos antepassados e pelo *Ayvu Rapyta*, JECUPÉ (1998:13) traduz para o não-índio o significado da autodeterminação:

Para o índio, toda palavra possui espírito. Um nome é uma alma provida de um assento, diz-se na língua ayvu. É uma vida entonada em uma forma. Vida é o espírito em movimento. Espírito, para o índio, é silêncio e som. O silêncio-som possui um ritmo, um tom, cujo corpo é a cor. Quando o espírito é entonado, torna-se, passa a ser, ou seja, possui um tom. Antes de existir a palavra ‘índio’ para designar todos os povos indígenas, já havia o espírito *índio* espalhado em centenas de tons. Os tons se dividem por afinidade, formando clãs, que formam tribos, que habitam aldeias, constituindo nações. Os mais antigos vão parindo os mais novos. O índio mais antigo dessa terra hoje chamada Brasil se autodenomina Tupy, que na língua sagrada, o abanhaenga, significa: tu = som, barulho; e py = pé, assento; ou seja, o som-de-pé, o som-assentado, o entonado. De modo que índio é uma qualidade de espírito posta em uma harmonia de forma.

A partir desta visão, notamos a impossibilidade da redução das inúmeras culturas tribais, de suas ‘centenas de tons’, à palavra utilizada pelo colonizador para denominá-las, já que o termo *índio* não só demonstra um equívoco geográfico, mas principalmente uma ignorância cultural. Contudo, é esse o termo utilizado pelo autor como ponto de partida para provocar uma reflexão sobre a identidade do *índio* pela palavra sob as perspectivas tribal e ocidental.

Ainda nesse texto do prefácio, JECUPÉ (1998:14) faz referência a estudos de antropólogos sobre o número de povos ou nações indígenas no Brasil, 206, sobre os quatro troncos culturais (tupi, karib, jê e aruak) dos quais se ramifica uma variedade de dialetos indígenas, e relata como o tupi “[...] ultrapassou os limites da floresta e penetrou na civilização ocidental que aqui se instalara no século XVI, influenciando hábitos, línguas e técnicas que até hoje persistem no cotidiano brasileiro.” Assim, Jecupé escreve um discurso também didático-pedagógico, voltado para a divulgação de informações, mas principalmente de esclarecimentos e ensinamentos relativos a algumas culturas tribais.

O autor encerra o prefácio com um texto intitulado “Índios: os negros da terra”, que apresenta uma revisão da história colonial brasileira e faz também uma crítica à denominação pelo outro:

Segundo os historiadores, quando Cristóvão Colombo saiu da Espanha com destino à Índia e chegou à América, enganou-se, chamando os filhos dessa terra de índios. O termo ‘índio’ acabou sendo com o tempo adotado para designar todos os habitantes das Américas. No Brasil, no entanto, no início do chamado ‘descobrimento’, os povos daqui eram chamados negros, por não serem brancos como os portugueses, franceses, holandeses e espanhóis que aqui transitavam, e por lembrarem os africanos, já conhecidos daqueles povos. Eram os negros da terra, assim conhecidos nos primeiros séculos após a chegada dos portugueses, principalmente na região de São Paulo. Contudo, a nomeação variava de lugar para lugar. Na região baiana, onde eram escravizados ou aliciados para tirar o pau-brasil, ficaram conhecidos como brasis, ou brasilienses. Ou seja, gente da terra do pau-brasil. [...]

Por meio de um discurso que propõe uma revisão da história, Jecupé comenta sobre a denominação indígena fundamentada no equívoco e no preconceito. A denominação do nativo pela cor da pele ou pelo trabalho escravo realizado demonstra o etnocentrismo presente na prática de nomeação do outro pelo europeu. Portanto, o prefácio da obra *A terra dos mil povos* apresenta-nos a autodenominação indígena como um valor, como representação de uma interioridade irredutível e como desafio à tentativa de manipulação e sujeição constantes. A autodeterminação surge contraposta a denominações impostas pelo outro no encontro colonial. Tal contraposição remete à ‘leitura em contraponto’ proposta por SAID (1995:104), que “[...] deve considerar

ambos os processos, o do imperialismo e o da resistência a ele, o que pode ser feito estendendo nossa leitura dos textos de forma a incluir o que antes era forçosamente excluído [...]”. Acreditamos que o texto de Jecupé pode estar vinculado à ‘leitura em contraponto’ pelo fato de que o discurso imperialista não é apagado, mas discutido, de forma a conduzir a uma reflexão sobre os processos do imperialismo e da resistência que envolvem a existência e a produção textual indígena; assim, ao tratar da auto-denominação, a nomeação do índio pelo outro – europeu – também deve estar presente. Notamos ainda que o termo *índio* não é removido do discurso indígena, mas o nativo dele se apropria para construir uma unidade, mesmo que somente para olhos ocidentais, que sinalize uma representação da diferença (branco/índio) e uma vontade política de resistência à sujeição colonial. Além do mais, o termo *índio* pode ser usado como ferramenta pelo escritor indígena, como *palavra-máscara*, um nome não-verdadeiro que não afeta seu verdadeiro nome. Para COLOMBRES (1995:131)

O guarani dedica a vida a enriquecer sua palavra-alma, pois procura retirá-la de todo manuseio, e em especial por parte dos estrangeiros. Não verá com desgosto que os brancos lhe coloquem um nome não verdadeiro, pois sabe que se trata de uma palavra-máscara que protegerá sua alma. A palavra profunda é inseparável da verdade, e toda sobreposição servirá para protegê-la, para enganar os opressores, os profanadores do sagrado. (tradução minha)<sup>80</sup>

Talvez possamos, então, traduzir o uso que Jecupé faz do termo *índio* no título de seu livro e em várias passagens como estratégia discursiva de resistência e como forma de proteção do nome das coletividades que representa. Assim como Kaka é um nome-escudo a proteger o seu tom, seu espírito, a palavra *índio* pode ser uma palavra-máscara/escudo a proteger o tom, o nome pelo qual as coletividades indígenas designam a si mesmas.

---

<sup>80</sup> “El guaraní dedica la vida a enriquecer su palabra-alma, a la vez que procura sustraerla de todo manoseo, y en especial por parte de los extraños. No verá con desgosto que los blancos le asignen un nombre no verdadero, pues sabe que se trata de una palabra-máscara que pondrá su alma al resguardo. La palabra profunda es inseparable de la verdad, y toda sobreposición servirá para protegerla, para engañar a los opresores, a los profanadores de lo sagrado.” (COLOMBRES, A. Palabra y artificio: las literaturas ‘bárbaras’. In: PIZARRO, Ana (org.) op. cit. p. 131)

#### 4.2.2 Daniel Munduruku e o conflito de ‘ser ou não ser’ índio

Foi com admiração que lemos a lista de autores selecionados para fazer parte da antologia de textos intitulada *Um fio de prosa*, da Coleção Antologia de Contos e Crônicas para Jovens, publicada pela Editora Global em 2004 (ver Figura 4). Na capa, ao final de uma lista de autores que inclui Mario Quintana, Cora Coralina, Manuel Bandeira, Ignácio de Loyola Brandão, Cecília Meireles, Lygia Fagundes Telles, Carlos Drummond de Andrade, Marina Colasanti, Rachel de Queiroz e Luís da Câmara Cascudo, encontramos o nome de Daniel Munduruku. A coletânea visa a despertar a curiosidade do leitor “para conhecer os autores e ler seus muitos outros contos.” Assim, a inclusão do nome de Daniel Munduruku indica não somente o reconhecimento de uma autoria indígena brasileira, mas também significa que o gênero narrativo híbrido conto/mito/história está começando a aparecer ao lado de contos canônicos ocidentais.

Daniel Monteiro Costa (nome que consta em seus documentos), ou Daniel Munduruku (nome que consta na capa de seus livros) , ou Derpó Munduruku (nome pelo qual é conhecido na sociedade tribal Munduruku) nasceu em Belém do Pará. O autor afirma no livro *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira* (2000:9): “Nasci índio. Foi aos poucos, no entanto, que me aceitei índio”. Essa frase parece sugerir seu hibridismo em termos de afiliação, pois sua formação acadêmica realizou-se no espaço urbano, mas sua formação como contador de histórias está vinculada tanto à tradição tribal quanto à ocidental. Formado em Filosofia, professor por vários anos, Munduruku visitou vários países da Europa, participando de conferências e ministrando oficinas para um público-alvo ao qual destina muitos de seus livros, as crianças. Seu livro *Meu avô Apolinário* recebeu menção honrosa no Prêmio Literatura para Crianças e Jovens na Questão da Tolerância, da UNESCO. Ao entrevistá-lo para a revista Nova Escola, Ricardo FALZETTA (2000), percebe esse hibridismo cultural e escreve: “No braço esquerdo, convivem pacificamente um

relógio e uma série de pulseiras feitas com sementes de tucumã (palmeira nativa da Floresta Amazônica). No apartamento em que mora quando está em São Paulo, dividem espaço o computador, alguns bancos vindos do parque do Xingu, o fax, cocares bororos, o telefone celular e plumagens mundurukus”.

Dentre os autores indígenas brasileiros, Munduruku parece ter assumido maior visibilidade, seja pelos prêmios que recebeu ou por sua presença (com maior frequência que os demais autores indígenas) na mídia. A forma como Munduruku se apresenta diante do público não-índio revela-nos seu trânsito entre culturas; contudo, sua construção como *índio* parece ter nascido de uma relação conflituosa, exposta na obra já mencionada, *O banquete dos deuses*; dos textos ali escritos, selecionamos dois, “Em busca de uma ancestralidade brasileira: à guisa de introdução”, e a crônica “É índio ou não é índio?” para analisarmos a questão identitária.

O livro *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira*, por seu título e subtítulo propõe a interação cultural, já que leituras de mundo originárias de tradições tribais e narrativas provenientes da tradição oral (sugerida pela palavra *conversa*) convivem na obra com aspectos da construção discursiva/cultural ocidental. A obra é composta por ensaios, crônicas, testemunhos-ensaísticos, mitos, fábulas, relatos históricos, preces, cantos, cartas, traduções de uma prece, de uma carta e de um manifesto indígena norte-americano, textos escritos por outros autores indígenas, além de epígrafes referentes a autores do cânone literário ocidental, ou seja, por uma pluralidade de vozes e gêneros.

O texto inicial, “Em busca de uma ancestralidade brasileira: à guisa de introdução”, traz uma epígrafe de Carlos Drummond de Andrade: “O importante é não estar aqui ou ali, mas SER”. Essa epígrafe parece remeter ao que consideramos duas das questões fundamentais discutidas nesta obra de Munduruku: a questão de estar constantemente em trânsito e em processo e a questão de ser (índio). Nesse texto introdutório, Munduruku apresenta a um público-alvo provavelmente formado por

leitores não-índios, seus conflitos internos com relação a aceitar sua ancestralidade indígena e sua inserção em um universo intercultural, principalmente em face dos estereótipos construídos sobre o índio pelo ocidente. MUNDURUKU (2000:9) afirma:

Nasci índio. Foi aos poucos, no entanto, que me aceitei índio. Relutei muitas vezes em aceitar esta condição. Tinha vergonha, pois o fato de ser índio estava ligado a uma série de chavões que se cuspiam em mim: índio é atrasado, é sujo, preguiçoso, malandro, vadio ... Eu não me identificava com isso, mas nunca fiz nada para defender minha origem. Carreguei com muita tristeza todos os apelidos que recaíam sobre mim: índio, Juruna, Aritana, Peri ... E tive de conviver com o que a civilização tem de pior, isto é, ignorar quem traz em si o diferente. Ainda jovem me vi em crise de identidade. Aceitar minha origem significava abandonar uma série de comportamentos que já tinha introjetado, e eu não tinha muita coragem de fazer isso. [...]

Este texto autobiográfico revela a condição de subalternidade imposta ao índio pelo discurso ocidental que constrói o índio como anti-valor. O texto traz uma série de nomes (apelidos) que compõem o imaginário ocidental sobre o índio e caracterizam-no de forma estereotipada como primitivo, folclórico, sensual ou bom selvagem. Esse tipo de denominação conduz o nativo, no caso de Munduruku, primeiramente, à negação de uma ancestralidade indígena, em função do olhar pejorativo do outro/ocidental; contudo, por meio de um processo lento, o autor passa não só a se aceitar como membro de uma etnia indígena, mas também a defendê-la. Portanto, o relato autobiográfico de Munduruku sugere uma aproximação da narrativa memoro-política, que nos revela a dor e o trauma de ter a pele marcada pela ancestralidade indígena em um contexto que rejeita ou desqualifica etnias nativas, bem como da produção de narrativas de resistência.

A busca por uma resolução do conflito gerado pela duplicidade de afiliações culturais (tribal e ocidental) conduz Munduruku a transitar, literal e metaforicamente, pelos espaços da aldeia e da cidade. Segundo MUNDURUKU (2000:10)

Nas minhas idas e vindas da aldeia para a cidade é que pude ir entendendo o que a cidade tinha para me oferecer. E foi ouvindo as histórias que meu velho avô contava que percebi o que os povos tradicionais podiam oferecer à cidade. Foi um caminho difícil de fazer, mas o início dessa história se chamava Apolinário.

Apolinário era o nome do meu avô. Era, porque já faz muito tempo que ele nos deixou e foi morar na nascente do Tapajós, lugar para onde vão as almas iluminadas. Com ele aprendi a ser índio.

[...]

Apoiado nos conhecimentos recebidos de seu avô, por meio da tradição oral, o autor relata que ‘aprendeu a ser índio’; assim, a ‘indianidade’, como constructo, é o resultado não só de ‘sangue’ mas de uma escolha e de um aprendizado. Uma vez que as lições de como ‘ser índio’ são assimiladas da tradição oral, Munduruku assume seu papel de agente transformador dos estereótipos por meio do texto escrito, especialmente por meio das narrativas míticas e do relato autobiográfico:

É claro que não foi automático do jeito que aparece aqui, mas foi o primeiro passo para compreender a mim mesmo no universo. E isso me dá um novo alibi para usar as narrativas míticas para falar às pessoas com a mesma paixão com que o velho falava comigo. [...]

Na minha experiência com crianças, adultos, educadores, esotéricos e outros ‘malucos’, fui percebendo que as pessoas adoram biografias. Todo mundo gosta de saber o que o outro já construiu na própria vida, o que ele fez, como conseguiu ser bem-sucedido, como obteve seus títulos, como viveu sua infância... Todos têm muita curiosidade em descobrir o que leva uma pessoa a escolher o caminho que ela trilha. Aprendi com isso que uma das maneiras mais agradáveis de falar às pessoas é contar-lhes um pouco da minha história a fim de que possam pensar na própria vida e na forma como ela está sendo construída. Desse modo, penso que poderei levar as pessoas a perceberem que somos a continuação de um fio que se constrói no invisível. Pensem nisso... somos a continuação de um fio que nasceu muito tempo atrás... vindo de outros lugares... iniciado por outras pessoas... completado, remendado, costurado e... continuado por nós. De uma forma mais simples, poderíamos dizer que temos uma ancestralidade, um passado, uma tradição que precisa ser continuada, costurada, bricolada todo dia. (MUNDURUKU, 2000:12-14)

O discurso citado sugere uma reflexão sobre o propósito pedagógico dos textos autobiográficos indígenas, segundo a visão do autor, considerando-se que podem servir como ponto de referência, caminho para o autodescobrimento e, conseqüentemente, para a construção de identidades coletivas e individuais. Colocando-se no papel de educador e, devido ao seu aprendizado nas culturas tribal e ocidental, Munduruku escreve utilizando a primeira pessoa do singular e do plural, de uma perspectiva individual e coletiva; no entanto, ao escrever representando uma coletividade, acreditamos ser sinalizada sua ambigüidade de afiliação, pois o pronome

‘nós’ tanto pode remeter à sua inserção em uma comunidade local (da etnia Munduruku) e tribal, quanto em uma comunidade nacional (brasileira) e ocidental. Da mesma forma, a construção de seus textos decorre da associação de conhecimentos provenientes de uma pluralidade cultural e da interação de textualidades indígenas com gêneros ou configurações textuais ocidentais.

As questões sugeridas pelo texto autobiográfico de Munduruku são retomadas em uma crônica do autor intitulada “É índio ou não é índio?”, publicada pela primeira vez em 1996, no livro *Histórias de Índio*. Incluída no capítulo “Quanto custa ser índio no Brasil?” no livro *O banquete dos deuses*, essa crônica faz-nos pensar no dilema hamletiano de ‘ser ou não ser’; contudo, o dilema indígena não está voltado para a questão de continuar ou não a vida, mas possivelmente para a questão de continuar ou não permitindo que estereótipos se mantenham. Nessa crônica, lemos o encontro de um narrador índio com o não-índio como forma de afirmação identitária, e a dúvida sobre ser ou não índio provém do outro, do observador ocidental, que não consegue perceber o hibridismo cultural do nativo e o constrói a partir do imaginário europeu e da ideologia do déficit. Utilizando o humor como estratégia para a construção de um discurso de resistência, MUNDURUKU (2000:28-29) escreve:

Certa feita tomei o metrô rumo à Praça da Sé. Eram os primeiros dias que estava em São Paulo e gostava de andar de metrô e ônibus. Tinha um gosto especial em mostrar-me para sentir a reação das pessoas quando me viam passar. Queria poder ter a certeza de que as pessoas me identificavam como índio a fim de formar minha auto-imagem.

Nessa ocasião a que me refiro, ouvi o seguinte diálogo entre duas senhoras que me olharam de cima abaixo quando entrei no metrô:

- Você viu aquele moço que entrou no metrô? Parece que é índio – disse a primeira senhora.

- É, parece. Mas eu não tenho tanta certeza assim. Viu que ele usa calças jeans? Não é possível que ele seja índio usando roupa de branco. Acho que não é índio de verdade – retrucou a segunda senhora. [...]

- Sei não. Você viu que ele usa relógio? Índio vê a hora olhando para o tempo. O relógio do índio é o sol, a lua, as estrelas... Não é possível que ele seja índio – argumentou a outra. [...]



- Você viu o colar que ele está usando? Parece que é de dentes. Será que é de dentes de gente?

- De repente até é. Ouvi dizer que ainda existem índios que comem gente – medrou a segunda senhora.

O discurso citado, embora possa ser considerado crônica do cotidiano, pode também ser visto como texto de resistência, pois a voz indígena se apropria do discurso proferido pela voz do colonizador europeu para desconstruir estereótipos acerca do índio ou mostrar como ainda estão presentes na sociedade brasileira. Percebemos que o índio retratado na crônica deseja ser visto, para se auto-afirmar pela diferença. Contudo, ao ter sua identidade construída na relação com o outro, a diferença não é considerada positiva, como valor; o não-índio ainda o vê, na contemporaneidade, como deficitário, como um *outsider* no espaço urbano e como fonte de perigo ou ameaça. Ao final da crônica, MUNDURUKU (2000:29-30) escreve:

- O que você acha de falarmos com ele?

- E se ele não gostar?

- Paciência ... Ao menos nós teremos as informações mais precisas, você não acha?

- É, eu acho, mas confesso que não tenho muita coragem de iniciar um diálogo com ele. Você pergunta?

- Isto dito pela segunda senhora que, a esta altura, já se mostrava um tanto constrangida.

- Eu pergunto.

Eu estava ouvindo a conversa de costas para as duas e de vez em quando ria com vontade. De repente, sinto um leve toque de dedos. Viro-me. Infelizmente, elas demoraram a chamar-me.

Meu ponto de desembarque estava chegando. Olhei para elas, sorri e disse:

Sim!

O não-índio revela curiosidade e desejo de ter ‘informações mais precisas’ sobre o índio, mas seu medo, originário de uma longa tradição discursiva européia que constrói o índio como canibal, violento e primitivo, impede que a interação aconteça. Finalmente, o índio responde que sim, de forma objetiva e enfática, marcada pelo uso do ponto de exclamação. A resposta afirmativa pode significar que o personagem

retratado na crônica assume pertencer a uma etnia indígena brasileira e, ao fazê-lo, percebe os estereótipos que acompanham o ‘ser índio’ no Brasil. No entanto, a resposta afirmativa pode significar que ser índio é carregar todos esses constructos e ainda resistir a eles, pelos discursos próprios, que conduzem índios e não-índios à reflexão. Cabe então à academia, à mídia, ao mercado editorial e aos leitores chamar o índio brasileiro para conversar, valorizando e divulgando sua produção textual.

#### 4.3 A ESCRITURA INDÍGENA NORTE AMERICANA: INSTRUMENTO DE RESISTÊNCIA E NEGOCIAÇÃO

Assim como as Américas do Sul e Central, a América do Norte era habitada por centenas de etnias indígenas quando da chegada dos colonizadores europeus. Como as demais nações nativas, as nações indígenas norte-americanas estiveram sujeitas por séculos à dominação colonial de várias formas, inclusive pela denominação. Segundo FEEST (2000:10):

De fato, a denominação comum de ‘índios’ demonstra seu [dos colonizadores] escasso interesse pelas diferenças entre os povos americanos. Ainda que tenhamos consciência disso há algum tempo, tem havido poucas tentativas de apagar do vocabulário, tanto científico quanto popular, este conceito equivocado. O neologismo ‘ameríndios’, utilizado por mais de um século, não conseguiu se impor, sendo, definitivamente, uma outra globalização equivocada. Recentes denominações, como ‘nativos americanos’ nos Estados Unidos, ou ‘primeiras nações’ no Canadá, acentuam a pluralidade, mas também as diferenças entre os modernos Estados nacionais. Os povos que vivem em ambos os lados da fronteira recebem nomes diferentes segundo sua residência. Assim, um mesmo povo é denominado ‘blackfoot’ no Canadá e ‘blackfeet’ nos Estados Unidos. Os ‘ojibwa’ canadenses são os ‘chippewa’ estadunidenses (somente no Estado de Minnesota são chamados ‘ojibwa’ ou ‘ojibwe’.)

A maioria dos nomes tribais de uso geral foram criados por outros povos e nem sempre tiveram, em suas origens, um significado benévolo. ‘Mohawk’, por exemplo, é um termo da tribo narragansett que significa ‘canibal’. ‘Siux’ é a deformação de uma palavra ojibwa que indica ‘o que fala uma língua incompreensível’ (e, em sentido figurado, também ‘serpentes’).

Sob o impulso de uma tardia descolonização, muitos dos povos aborígenes da América do Norte tem feito valer o direito aos seus nomes genuínos, que em algumas ocasiões passaram também ao uso oficial (com maior frequência no Canadá que nos Estados Unidos). Contudo, como a maioria destas autodenominações equivalem a algo assim como ‘homens (autênticos)’, podem aplicar-se a povos lingüisticamente aparentados, mas que não apresentam laços culturais ou políticos. Por sua vez, denominamos ‘inuit’ (em vez de ‘esquimó’) os grupos que não chamam a si mesmos por aquele nome. (tradução minha)<sup>81</sup>

A questão identitária, envolvendo denominação pelo outro e autodenominação, marca a literatura indígena norte-americana, bem como outras literaturas periféricas. Como já apontado com relação às etnias indígenas brasileiras, a denominação do índio pelo outro (europeu) é feita a partir de equívocos que permanecem e conduzem ao apagamento de identidades indígenas autodeterminadas. Assim, percebemos a importância que a produção de textualidades indígenas assume como instrumento de autoafirmação étnica, de negociação, e de resistência.

---

<sup>81</sup> “De hecho, la denominación común de ‘indios’ demuestra su escaso interés por las diferencias entre los pueblos americanos. Aunque lo sabemos desde hace tiempo, han sido escasos los intentos por borrar del vocabulario, tanto científico como popular, este erróneo concepto. No ha conseguido imponerse el neologismo ‘amerindios’, de más de un siglo de antigüedad, que no es, en definitiva, sino otra errónea globalización. Recientes denominaciones, como ‘nativos americanos’ en EE.UU. o ‘primeras naciones’ en Canadá, acentúan la pluralidad, pero también las diferencias entre los modernos Estados nacionales. Los pueblos que viven a ambos lados de la frontera reciben distintos nombres según su residencia. Así, a un mismo pueblo se le llama en Canadá ‘blackfoot’ y en EE.UU. ‘blackfeet’. Los ‘ojibwa’ canadienses son los ‘chippewa’ estadounidenses (sólo en el Estado de Minnesota se les llama ‘ojibway’ u ‘ojibwe’). ”

La mayoría de los nombres tribales de uso generalizado han sido creados por otros pueblos y no siempre tuvieron, en sus orígenes, un significado benévolo. ‘Mohawk’, p.ej., es un vocablo de la tribu narragansett que significa ‘canibal’. ‘Siux’ es la deformación de una palabra ojibwa que señala ‘al que habla una lengua incomprensible’ (y, en sentido figurado, también ‘serpientes’).

Bajo el impulso de una tardia descolonización, muchos de los pueblos aborígenes de Norteamérica han hecho valer el derecho a sus nombres genuinos, que en algunas ocasiones han pasado también al uso oficial (con mayor frecuencia en Canadá que en EE.UU.). Pero como la mayoría de estas autodenominaciones equivalen a algo así como ‘hombres (autênticos)’, pueden aplicarse a pueblos lingüísticamente emparentados, pero que no presentan lazos ni culturales ni políticos. En cambio, se califica de ‘inuit’ (en vez de ‘esquimal’) a grupos que no se aplican a sí mismos este nombre.” (FEEST, Christian F. Orígenes y pasado. In: FEEST, Christian F. (ed.) *Culturas de los indios norteamericanos*. Trad. de Yolanda Fernández Ruiz et al. Barcelona: Könemann Verlagsgesellschaft mbH, 2000, p. 10)

Embora a literatura indígena norte-americana encontre maior visibilidade no século XX, alguns textos indígenas chegam anteriormente ao conhecimento do colonizador e até mesmo influenciam a formação do que se tornou os Estados Unidos, como as leis elaboradas pela Confederação dos Iroquois. Segundo UNDERWOOD e UNDERWOOD (2004:45),

Os Iroquois, uma confederação de tribos chamada Haundenosaunee (que significa ‘pessoas que constroem uma casa comprida’) viviam no nordeste dos Estados Unidos. Eles viviam em comunidades, em construções compridas que eram utilizadas não só como casas mas também para adoração e reuniões comunitárias. No século XVI, estas tribos – os Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga, Seneca, e mais tarde os Tuscarora – criaram uma constituição e um conselho de governo para tratar de questões tribais que afetavam toda a confederação. Devido à sua eficiente organização política e social, os Iroquois foram estudados e cumprimentados pelos pais fundadores dos Estados Unidos. Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, e John Adams convidaram os chefes Iroquois para participar das reuniões que levaram à Declaração de Independência em 1776. Com o passar do tempo, algumas das leis originais da confederação dos Iroquois – elaboradas para servir, proteger, e resolver conflitos dentro de toda confederação, mas ao mesmo tempo permitindo que cada tribo individual tomasse suas próprias decisões locais – tornaram-se modelos para a Constituição dos Estados Unidos da América. (tradução minha)<sup>82</sup>

Assim, o nativo norte-americano marca sua voz na construção de uma nação soberana (sob o domínio europeu) no período colonial. Contudo, a apropriação da voz nativa não conduz à inclusão social ou política do índio na sociedade americana em séculos posteriores.

---

<sup>82</sup> “The Iroquois, a confederation of tribes called the Haudenosaunee (which means ‘people building a long house’) lived in the northeastern part of the present United States. They lived in communities, in long buildings that were used not only as homes but also for worship and community meetings. In the sixteenth century, these tribes – the Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga, Seneca, and later the Tuscarora – created a constitution and a governing council to deal with tribal matters that affected the entire confederation. Due to their efficient political and social organization, the Iroquois were studied and complimented by the founding fathers of the United States. Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, and John Adams invited the Iroquois chiefs to attend the meetings that led to the Declaration of Independence in 1776. Eventually some of the Iroquois confederation’s original laws – designed to serve, protect, and resolve disputes within the entire confederation, while allowing each individual tribe to make local decisions – would prove to be models for the U.S. Constitution.” (UNDERWOOD, C. UNDERWOOD, R. The first Americans: a brief history. *English Teaching Forum*, October 2004, Vol. 42, Number 4, p. 45)

As textualidades indígenas norte-americanas, como outras ameríndias, são compostas por narrativas provenientes da tradição oral que encontram sua continuidade em modalidades discursivas híbridas. Há registros de produção textual nativa desde o século XVIII, utilizando modalidades discursivas ocidentais e a língua inglesa. Segundo PERKINS et al. (2002:724), o primeiro autor indígena norte-americano a publicar um texto em inglês foi Samson Occom, de etnia Mohegan, com a obra intitulada *A sermon preached at the execution of Moses Paul, an Indian*, de 1772. Inúmeros textos auto/biográficos, de ficção e poesia são publicados a partir do século XIX; William Apess publica obras de protesto/resistência tais como “The Indian’s looking-glass for the white man”, ensaio incluído na edição de 1833 de sua obra *The experience of five Christian Indians of the Pequod tribe, Indian nullification of the unconstitutional laws of Massachusetts relative to the Marshpee tribe* (1835) e *Eulogy on King Philip* (1836); em 1854, John Rollin Ridge, autor de textos de ficção e poesia, publica o primeiro romance em língua inglesa escrito por um índio, intitulado *The life and adventures of Joaquin Murieta*.

No início do século XX aumenta a produção de romances escritos por autores indígenas; John Joseph Matthews, de etnia Osage, e D’Arcy McNickle, de etnia Cree-Salish, produzem romances voltados para a temática da busca de índios miscigenados por um lugar na sociedade; Todd Downing, de etnia Choctaw, escreve romances policiais e de mistério e Will Rogers, índio Cherokee, publica sátiras relativas à política nacional e internacional.

Dentre os gêneros que compõem as obras indígenas norte-americanas encontramos com frequência a narrativa mítica e histórica, o ensaio, o testemunho-ensaístico, a biografia, a autobiografia, o conto e o romance. No entanto, a partir do século XX, essa gama de gêneros se amplia e inclui também o drama e o ensaio cujo objetivo é a produção do metatexto ou de uma reflexão sobre o fazer literário indígena individual e coletivo, além do gênero jornalístico, pois inúmeros periódicos são criados para veicular a voz de várias comunidades indígenas. Muitos autores indígenas iniciam suas carreiras nessas publicações.

Na segunda metade do século XX, mais especificamente a partir dos anos 60, os grupos étnicos norte-americanos conquistam especial visibilidade impulsionada pelo movimento afro-americano e feminista. Em junho de 1961, ativistas provenientes de 64 comunidades indígenas norte-americanas se reúnem em Chicago para a realização de uma Conferência Indígena e produzem um texto intitulado *The Declaration of Indian Purpose (A Declaração de Intenção Indígena)*. Esse texto tem uma finalidade de afirmação política e de resistência e protesto contra uma política governamental iniciada em 1953 e executada entre 1954 e 1962; segundo essa política, o Congresso norte-americano poderia terminar (“terminate”) uma tribo indígena pelo discurso escrito, ou seja, pela criação de uma lei. Assim, a extinção de grupos étnicos nativo-americanos não efetuada pela violência das armas, pela remoção dos índios para reservas, ou pela exclusão social, poderia ser efetuada por uma lei que declarasse que uma certa tribo não mais existia, política ou legalmente, o que conduziria à exploração de terras indígenas. Tal declaração, já anunciada pela pena de autores de obras de ficção, passa então a ser instituída pela pena da lei – mais de 60 tribos são consideradas extintas - o que leva ativistas indígenas a reagir pela *Declaração*.

Parece-nos que a declaração indígena configura-se como um texto de resistência política não só por sua temática, mas por sua própria construção discursiva, que remete à Declaração de Independência norte-americana. No segundo parágrafo dela, lemos: “Nós consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens são iguais, que recebem do Criador certos direitos inalienáveis, que entre estes direitos estão a vida, liberdade, e a busca da felicidade. [...]”.(tradução minha)<sup>83</sup> Como os direitos à vida, à liberdade e à busca da felicidade são negados

---

<sup>83</sup> “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness. [...]” Inúmeras são as fontes de consulta a The Declaration of Independence; o texto por nós citado foi extraído de KING, D.C. et al. *United States history: presidential edition*. Menlo Park, California: Addison Wesley, 1986, p. 778)

repetidamente aos índios, estes desconstroem a Declaração de Independência e constroem sua própria declaração, na qual afirmam:

Nós acreditamos no direito inerente de todas as pessoas de reterem valores espirituais e culturais, e que o livre exercício destes valores é necessário para o desenvolvimento normal de qualquer povo. Os índios exerceram este direito inerente de viver suas próprias vidas por milhares de anos antes que o homem branco viesse e tomasse suas terras. O mundo no qual os índios vivem hoje é muito mais complexo, mas os índios que primeiro se estabeleceram no Novo Mundo e construíram grandes civilizações que somente agora estão sendo desenterradas do passado, demonstraram há muito tempo atrás que podem dominar a complexidade. [...]

Para finalizar nossa Declaração, nós chamamos a atenção para o fato de que no começo as pessoas do Novo Mundo, chamados índios por um acidente geográfico, possuíam um continente e um estilo de vida. No curso de muitas vidas, nosso povo se ajustou a cada clima e condição do Ártico até as regiões tórridas. Em seu sustento e relações familiares, suas práticas cerimoniais, eles refletiam a diversidade do mundo físico que ocupavam. [...]

Veio o momento quando o povo indígena não era mais dono da situação. Seu estilo de vida sobreviveu sujeito à vontade de um poder soberano dominante. Dizemos isto, não no espírito de uma queixa; nós entendemos que nas vidas de todas as nações, há momentos de fartura e de fome. Mas nós falamos sim em uma súplica pelo entendimento. [...]

Quando os índios falam do continente cedido, eles não estão se referindo somente à perda de alguns milhões de acres. Eles têm em mente que a terra fundamentava um universo de coisas que conheciam, valorizavam e amavam. [...] (tradução minha)<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> “We believe in the inherent right of all people to retain spiritual and cultural values, and that the free exercise of these values is necessary to the normal development of any people. Indians exercised this inherent right to live their own lives for thousands of years before the white man came and took their lands. It is a more complex world in which Indians live today, but the Indian people who first settled the New World and built the great civilizations which only now are being dug out of the past, long ago demonstrated that they could master complexity. [...]

To complete our Declaration, we point out that in the beginning the people of the New World, called Indians by accident of geography, were possessed of a continent and a way of life. In the course of many lifetimes, our people had adjusted to every climate and condition from the Arctic to the torrid zones. In their livelihood and family relationships, their ceremonial observances, they reflected the diversity of the physical world they occupied. [...] The time came when the Indian people were no longer the masters of their situation. Their life ways survived subject to the will of a dominant sovereign power. This is said, not in a spirit of complaint; we understand that in the lives of all nations of people, there are times of plenty and times of famine. But we do speak out in a plea for understanding. [...]

When Indians speak of the continent they yielded, they are not referring only to the loss of some millions of acres in real estate. They have in mind that the land supported a universe of things they knew, valued, and loved. [...]” (Este texto é de autoria indígena coletiva e foi publicado na obra

*The Declaration of Indian Purpose* - esboçada, debatida e votada por cerca de 700 índios – sugere uma revisão do significado e da aplicação do termo *direitos* na sociedade hegemônica norte-americana. O discurso indígena é, portanto, uma Declaração de Independência que revela uma vontade política de defesa das terras indígenas (no início dos anos 60, a política de término foi revogada) mas revela também uma tomada de consciência do poder da palavra como forma de afirmação da existência, do estilo de vida e da resistência indígenas pelo contra-discurso, o que conduz a uma reflexão sobre o papel da escritura e do escritor indígenas.

A partir dos anos 60, o movimento político das nações indígenas norte-americanas ganha maior visibilidade, bem como seu movimento literário, principalmente a partir de publicações como *The house made of dawn*, de N. Scott Momaday, e de *Custer died for your sins: an Indian manifesto*, de Vine Deloria, Jr. O texto de Deloria, publicado em 1969, assinala a *condição* na qual os índios se encontram, combate os estereótipos que constroem a identidade nativa e chama a atenção para a questão do término (“termination”) das nações indígenas. DELORIA (1996:65-66) declara:

Uma das melhores coisas relacionadas a ser índio é que as pessoas estão sempre interessadas em você e na sua ‘condição’. Outros grupos têm dificuldades, estados, dilemas, problemas, ou preocupações. Tradicionalmente nós índios temos uma ‘condição’.

Nossa condição mais evidente é nossa transparência. As pessoas podem dizer, apenas ao olhar para nós, o que nós queremos, o que deveria ser feito para nos ajudar, como nos sentimos, e como um índio ‘de verdade’ é. A vida indígena, da maneira como está vinculada ao mundo real, é uma tentativa contínua de não desapontar pessoas que sabem quem somos. Expectativas frustradas provocam sofrimento e nós já tivemos o bastante.

Porque as pessoas podem enxergar através de nós, se torna impossível diferenciar a verdade da ficção ou o fato da mitologia. Experts pintam-nos como gostaríamos que fossemos. Frequentemente pintamos a nós mesmos como gostaríamos de ser ou como poderíamos ter sido.



Quanto mais tentamos ser nós mesmos, mais somos forçados a defender o que nunca fomos. O público norte-mericano sente-se mais confortável com os índios míticos da terra do estereótipo que sempre estiveram LÁ. Estes índios são selvagens, usam penas e soltam grunhidos. A maioria de nós não se encaixa nesta figura idealizada pois só grunhimos quando comemos em exagero, o que raramente acontece. (tradução minha)<sup>85</sup>

De forma irônica, o texto de Deloria trata da construção da identidade indígena pelo outro, desejoso por manter o índio distante de seu universo (“LÁ”), de preferência na ficção idealizadora do índio, e sugere que os não-índios parecem ser autoridades sobre os índios, quando os próprios índios não sabem muito bem quem são. Deloria parece demonstrar também como a sociedade hegemônica leva o índio a desprezar sua herança cultural, sua aparência, sua identidade, em função da *imagem de índio* que lhe é apresentada como modelo. Assim, os índios transformam-se em escravos, cativos da construção ocidental e sujeitos à sua exploração, em uma ‘condição’ pior que a dos escravos negros, considerados membros da espécie humana após a guerra civil, enquanto os índios continuavam a ser vistos como animais, como DELORIA (1996:66-67) aponta em outra passagem de seu texto:

---

<sup>85</sup> “One of the finest things about being an Indian is that people are always interested in you and your ‘plight.’ Other groups have difficulties, predicaments, quandaries, problems, or troubles. Traditionally we Indians have had a ‘plight.’

Our foremost plight is our transparency. People can tell just by looking at us what we want, what should be done to help us, how we feel, and what a ‘real’ Indian is like. Indian life, as it relates to the real world, is a continuous attempt not to disappoint people who know us. Unfulfilled expectations cause grief and we have already had our share.

Because people can see right through us, it becomes impossible to tell truth from fiction or fact from mythology. Experts paint us as they would like us to be. Often we paint ourselves as we wish we were or as we might have been.

The more we try to be ourselves the more we are forced to defend what we have never been. The American public feels most comfortable with the mythical Indians of stereotype-land who were always THERE. These Indians are fierce, they wear feathers and grunt. Most of us don’t fit this idealized figure since we grunt only when overeating, which is seldom.” (DELORIA Jr., Vine. Custer died for your sins. In: LESTER, James D. (ed.) *Diverse identities: classic multicultural essays*. Lincolnwood, Illinois: NTC Publishing Group, 1996, p. 65-66)

Os negros norte-americanos foram reconhecidos como uma espécie de seres humanos pelas emendas da Constituição logo após a Guerra Civil. [...] Antigos projetos de lei declaram nebulosamente que outras pessoas devem ter os mesmos direitos que as ‘pessoas brancas’, o que indica que *havia* ‘outras pessoas’. Mas as leis de Direitos Cíveis votadas durante e depois da Guerra Civil excluía sistematicamente os índios. Por muito tempo um índio não era considerado capaz de iniciar uma ação legal, possuir propriedade, ou prestar testemunho contra brancos em um tribunal. Nem poderia um índio votar ou deixar a reserva. Os índios eram prisioneiros da América, sem nenhum direito definido. (tradução minha)<sup>86</sup>

O texto de Deloria revela a marginalização do índio, condenado por muito tempo a viver em reservas, sem os direitos conferidos a outros americanos. Contudo, a voz indígena não foi aprisionada, como a história das textualidades indígenas das Américas demonstra e, especificamente nos Estados Unidos, a partir dos anos 60, essa voz começa a se fazer ouvir com maior frequência e intensidade, com a produção de textos que marcam posicionamentos e projetos políticos e estéticos. Como propõe BIRD (1998:30), “Pela escrita nós podemos desfazer os estereótipos prejudiciais que são continuamente perpetuados sobre os povos nativos. Nós podemos reescrever nossa história, e podemos mobilizar nosso futuro.” (tradução minha)<sup>87</sup>

ORTIZ (1998:xi-xii) afirma que “[...] Desde os anos 60, a expressão escrita indígena contemporânea ganhou um público maior e mais amplo. Esta escrita recebeu atenção séria da crítica – apesar do fato de alguns críticos estarem inseguros e talvez

---

<sup>86</sup> “American blacks had become recognized as a species of human being by amendments to the Constitution shortly after the Civil War. [...] Early Civil Rights bills nebulously state that other people shall have the same rights as ‘white people,’ indicating there *were* ‘other people.’ But Civil Rights bills passed during and after the Civil War systematically excluded Indian people. For a long time an Indian was not presumed capable of initiating an action in a court of law, of owning property, or of giving testimony against whites in court. Nor could an Indian vote or leave his reservation. Indians were America’s captive people without any defined rights whatsoever.” (DELORIA Jr., Vine. Custer died for your sins. In: LESTER, James D. (ed.) *Diverse identities: classic multicultural essays*. Lincolnwood, Illinois: NTC Publishing Group, 1996, p. 66-67)

<sup>87</sup> “[...] Through writing we can undo the damaging stereotypes that are continually perpetuated about Native peoples. We can rewrite our history, and we can mobilize our future.” (BIRD, Gloria. *Breaking the silence: writing as ‘witness’*. In: ORTIZ, Simon J. *Speaking for the generations: Native writers on writing*. Tucson: The University of Arizona Press, 1998, p. 30)

serem condescendentes e liberais demais por vezes – e reconhecimento considerável, mas ainda precisa ser ouvida em todos os cantos das Américas e além. A este respeito, não há dúvida.” (tradução minha)<sup>88</sup> Reconhecimento pela crítica literária e aumento do público-leitor surgem definitivamente com a publicação de *The house made of dawn*, pela qual N. Scott Momaday recebe em 1969 o prêmio Pulitzer de literatura.

#### 4.3.1. N. Scott Momaday: narrador de histórias e articulador de consciências

Questões relativas à identidade, à terra e à palavra estão no centro das obras de N. Scott Momaday, contador de histórias que dá continuidade à tradição da oratura indígena e aponta direções para um reposicionamento das textualidades nativas a fim de também redefinir a literatura nacional norte-americana. De fato, a escritura indígena norte-americana – bem como a afirmação política e identitária expressa por autores como Momaday – influencia a continuidade e/ou o surgimento de outras escrituras nativas, como acreditamos ser o caso da produção indígena brasileira dos anos 90.

Nascido em Lawton, Oklahoma, Navarre Scott Momaday passa seu primeiro ano de vida em uma reserva indígena Kiowa, local de origem de seu pai; sua mãe tem ascendência inglesa e Cherokee. Devido ao fato de seus pais trabalharem como professores em reservas indígenas do sudoeste americano, Momaday entra em contato com tradições étnicas não só Kiowa, mas também Navajo, Apache e Pueblo. Já sua formação acadêmica inclui graduação na Universidade do Novo México, Mestrado e Doutorado na Universidade de Stanford; Momaday exerceu a docência na Universidade da Califórnia, em Santa Barbara e em Berkeley, e também em Stanford;

---

<sup>88</sup> “[...] Since the 1960s, contemporary native written expression has gained a wide and large audience. It has received serious critical attention – although some critics have been somewhat uncertain and perhaps condescending and too-liberal at times – and has earned considerable recognition, but it still needs to be heard in every corner of the Americas and beyond. About this there is no doubt.” (ORTIZ, Simon J. Introduction .Wah Nuhtyuh-Yuu Dyu Neetah Tyahstih (Now it is my turn to stand). In: ORTIZ, Simon J. op. cit. p. xi-xii)

atualmente leciona na Universidade do Arizona e atua como fundador e presidente da Fundação The Buffalo Trust, cuja finalidade é preservar e divulgar a herança cultural nativo-americana, especialmente para crianças.

“Agora, é nossa vez de ficar em pé e falar [...]”.(tradução minha)<sup>89</sup> Essas palavras escritas por ORTIZ (1998:xi) parecem condensar o que Momaday nos oferece por meio de sua escritura: a auto-afirmação indígena pelo poder da palavra e a intenção de falar, sendo respeitado e reconhecido por seu discurso. Momaday insere as textualidades indígenas no mapa literário norte-americano, integrando narrativas míticas, história e experiências pessoais. Dentro da vasta produção de Momaday, que inclui ensaios, obras de ficção, poesia e drama, selecionamos quatro textos da obra *The man made of words: essays, stories, passages*, para analisarmos: o prefácio, a introdução e dois textos da primeira parte da obra intitulados “The Native Voice in American Literature” e “The Morality of Indian Hating”.

Em *The man made of words* - bem como em outras obras - embora utilize convenções textuais do cânone ocidental, Momaday dá continuidade à tradição milenar indígena da oralidade. Tal tradição não remete somente à articulação de palavras, mas à realização de cerimônias, à dança, ao gestual, ao uso de roupas/pinturas transmitidas de geração a geração. Como contador de histórias, Momaday narra sua história pessoal, histórias de comunidades indígenas e de suas relações com o poder hegemônico ocidental, expressando perspectivas de contatos interculturais. *The man made of words* traz 32 ensaios e artigos acadêmicos, nos quais Momaday traduz para o leitor não-índio o significado da palavra e da escritura para o nativo americano, em um texto ilustrado pelo próprio autor. O título da obra sugere que a palavra constrói o homem, ou que a existência humana passa pela palavra, o que podemos vincular à idéia de que o índio passa a existir no momento em que seu discurso multimodal é ouvido, lido e respeitado.

---

<sup>89</sup> “Now, it is our turn to stand and speak [...]”.(ORTIZ, Simon J. Introduction .Wah Nuhtyuh-Yuu Dyu Neetah Tyahstih (Now it is my turn to stand). In: ORTIZ, Simon J. op. cit. p. xi)

A fim de situar o leitor não-índio no espaço do seu texto, no prefácio da obra, MOMADAY (1997:1) esclarece que há unidade na aparente fragmentação do livro:

Os ensaios, as histórias, e as passagens deste volume são, de certa forma, reflexões de alguém que perambulou pelo mundo, viu muitas coisas e registrou as experiências que mais estimularam os dias e as noites de sua jornada. Estas observações podem parecer feitas ao acaso, reminiscências, e evocações ao lugar e à marcha. Tal impressão não me ofende. Minhas sensibilidades estéticas são tais que podem acomodar variação pronunciada e espontaneidade. Além disso, eu não acredito que estas obras sejam randômicas em absoluto. Em vez disso, eu percebo os escritos aqui presentes como pedaços de um todo, cada um o elemento de um desenho intrincado mas unificado. Estes escritos são facetas de um prisma verbal, se preferir, formas que se assemelham às constelações. A configuração, neste caso, é a própria informação da linguagem, aquele milagre de símbolos e sons que nos capacitam a pensar, e portanto a nos definirmos como seres humanos. (tradução minha)<sup>90</sup>

O texto citado sugere que há na obra a integração de vários gêneros textuais; um narrador subjetivo assume a voz narrativa, mas isso não significa que vozes coletivas, que contribuem para a construção do homem pela palavra, também não se manifestem nesse discurso. Ademais, ao escrever sua história pessoal, o autor/narrador escreve a história do índio de etnias localizadas no espaço que conhecemos como Estados Unidos, assim como a história de índios de outras etnias americanas; portanto, a autobiografia é história, a história é memória, e a memória garante existência e sobrevivência às culturas indígenas.

---

<sup>90</sup> “The essays, stories, and passages in this volume are in some ways the reflections of one who has wandered far and wide in the world, has seen many things, and has recorded the experiences which most excited the days and nights of his journey. They may seem random observations, recollections, and evocations of place and procession. Such an impression does not offend me. My aesthetic sensibilities are such that they can accommodate pronounced variation and spontaneity. Besides, I do not think that these works are random at all. Rather I perceive the writings herein as the pieces of a whole, each one the element of an intricate but unified design. They are the facets of a verbal prism, if you will, patterns like the constellations. The design, in this instance, is the very information of language, that miracle of symbols and sounds that enable us to think, and therefore to define ourselves as human beings.” (MOMADAY, N. Scott. *The man made of words: essays, stories, passages*. New York: St. Martin’s Press, 1997, p. 1)

Ainda no prefácio à obra em questão, MOMADAY (1997:1) discute a complexidade do processo identitário do autor que percorre uma trajetória pela escritura:

Estes textos foram escritos em um considerável período de tempo, cerca de mais de 30 anos. E foram obviamente escritos por autores diferentes. O homem que escreveu ‘The Morality of Indian Hating’, um aluno formado nos anos 60, certamente não foi o mesmo que escreveu ‘A Divine Blindness’ décadas mais tarde, embora tenham sido escritos pela mesma mão. Eu acredito que a coletânea reflete algo de crescimento e amadurecimento, aquela maravilhosa progressão do nascimento à morte que todos esperamos poder registrar em nossas mentes e corações.[...] (tradução minha)<sup>91</sup>

O prefácio de Momaday propõe não só que o leitor esteja atento para a construção discursiva da obra, mas também para a multiplicidade de vozes encontradas no próprio autor que, como Walt Whitman, parecer dizer “Eu sou amplo... Eu contendo multidões.” (tradução minha)<sup>92</sup> O pronome ‘nossas’, utilizado em “nossas mentes e corações”, pode remeter à pluralidade interna que faz parte da construção da subjetividade do narrador, envolvendo os acréscimos ou alterações identitárias próprias da passagem do tempo, assim como sua heterogeneidade cultural. No entanto, pela localização do autor indígena em um entre-lugar do discurso, que incorpora tanto elementos tribais quanto ocidentais, o pronome pode significar uma vinculação do narrador com o leitor, quer ele seja ocidental (o que é muito provável) ou indígena.

---

<sup>91</sup> “These pieces were written over a considerable span of time, something over thirty years. And they were of course written by different writers. The man who wrote ‘The Morality of Indian Hating,’ a graduate student in the sixties, was certainly not the man who wrote ‘A Divine Blindness’ decades later, although they were set down by the same hand. I trust that the collection reflects something of growth and maturation, that wonderful progression from birth to death that all of us hope to register truly in our minds and hearts. [...]” (MOMADAY, N. Scott. op. cit., p. 1)

<sup>92</sup> “I am large ... I contain multitudes.” (WHITMAN, Walt. *Song of myself*. Mineola, New York: Dover Publications, 2001, p. 53)

O prefácio também apresenta o leitor ao universo das textualidades indígenas e ao papel exercido pelo contador de histórias. Segundo MOMADAY (1997:2-3)

Há diferentes tipos de histórias. A história básica é uma centrada em um acontecimento. Com a exceção do assunto épico e de certos mitos de criação, as histórias na tradição oral indígena norte- americana são curtas. Concentração é a principal qualidade de sua estrutura. Histórias são formadas. A forma da história é específica e perceptível. [...]

Na tradição oral as histórias são contadas não meramente para entreter ou instruir; elas são contadas para nelas se acreditar. As histórias não estão sujeitas à imposição de tais questões como verdadeiro ou falso, fato ou ficção. Histórias são realidades vividas e aceitas. Elas são verdadeiras.

O contador de histórias é alguém que conta a história. Fazer esta afirmação é dizer que o contador de histórias está preeminentemente autorizado a contar a história. Ele é original e criativo. Ele cria a experiência de contar histórias, cria a ele mesmo e a seu público no processo. [...] (tradução minha)<sup>93</sup>

O narrador/autor aponta para o fato de as histórias indígenas serem curtas devido a um aspecto que faz parte de uma configuração estética ou de um estilo étnico de narrar: a concentração. Ademais, a tradição oral é recriada no espaço da página de um livro e as histórias criadas não visam simplesmente à leitura de informação ou entretenimento, mas se transformam em realidades; as categorias ocidentais de verdadeiro ou falso, como já comentamos, não se aplicam às histórias ou aos mitos indígenas, que exercem a função de arquivo ou documento cultural que fornece as bases das sociedades tribais. O texto de Momaday também parece remeter à interação contratual entre contador e ouvinte, narrador e leitor, a quem a palavra confere existência.

---

<sup>93</sup> “There are different kinds of stories. The basic story is one that centers upon an event. With the exception of epic matter and certain creation myths, stories in the American Indian oral tradition are short. Concentration is a principal quality of their structure. Stories are formed. The form of the story is particular and perceptible. [...]

In the oral tradition stories are told not merely to entertain or to instruct; they are told to be believed. Stories are not subject to the imposition of such questions as true or false, fact or fiction. Stories are realities lived and believed. They are true. The storyteller is the one who tells the story. To say this is to say that the storyteller is preeminently entitled to tell the story. He is original and creative. He creates the storytelling experience and himself and his audience in the process. [...]” (MOMADAY, N. Scott. op. cit., p. 2-3)

Já na introdução ao livro, MOMADAY (1997:7) apresenta um relato autobiográfico e discute sua relação com a língua inglesa, sua primeira língua, e com as línguas indígenas:

[...] Desde que nasci meus pais falaram comigo em inglês, pois aquela era a língua nativa de minha mãe, e ela não falava outra. Meu pai, no entanto, era um Kiowa, e o inglês era sua segunda língua. Kiowa era a língua do primeiro lar no qual vivi. A casa e o caramanchão do lote de terra cedido pelo governo norte-americano em Rainy Mountain Creek em Oklahoma estalavam e reverberavam com palavras Kiowa, exclamações, e canções que ainda mantenho em meus ouvidos. Mas eu só aprendi uma parte do todo, e nunca aprendi a conversar facilmente em Kiowa. [...] Agora quando eu ouço Kiowa sendo falado – na maioria das vezes pelo mais velhos que estão desaparecendo – é muito bom para mim. O significado geralmente me escapa, mas o som é como uma brisa suave que vem de minha infância. É a música da memória. (tradução minha)<sup>94</sup>

Entendemos que, apesar de o narrador não compreender o significado das palavras Kiowa, língua estrangeira para ele e para a geração indígena mais jovem, essa língua o conecta ao universo indígena de seu pai, à parte de sua filiação e ao universo do contador de histórias. Kiowa é provavelmente a língua da memória de uma coletividade, de uma tradição oral que o narrador tenta reconstruir, embora o faça, contraditoriamente, na língua que foi imposta aos nativos pelo colonizador inglês.

No ensaio intitulado “The Native Voice in American Literature”, MOMADAY (1997:14) se dedica a afirmar a importância da presença da voz nativa na literatura norte-americana, pois a história da literatura dos Estados Unidos estaria incompleta sem a sua valorização e estudo:

---

<sup>94</sup> “[...] From the time I was born my parents spoke to me in English, for that was my mother’s native tongue, and she could speak no other. My father, however, was a Kiowa, and English was his second language. Kiowa was the language of the first home in which I lived. The house and the arbor of the homestead on Rainy Mountain Creek in Oklahoma crackled and rang with Kiowa words, exclamations, and songs that even now I keep in my ear. But I would learn only a part of the whole, and I would never learn to converse easily in Kiowa. [...] Now when I hear Kiowa spoken – mostly by the older people who are passing away – it is to me very good. The meaning most often escapes me, but the sound is like a warm wind that arises from my childhood. It is the music of memory.” (MOMADAY, N. Scott. op. cit., p. 7)



A voz nativa na literatura norte-americana é indispensável. Não existe uma verdadeira história da literatura dos Estados Unidos sem aquela voz e, no entanto, ela ainda não foi claramente delineada pelo saber acadêmico. As razões desta negligência não são talvez difíceis de se encontrar. O assunto é descomunal; o corpus de canções, preces, magias, encantamentos, presságios, charadas, e histórias na tradição oral nativo-americana, embora constantemente e consideravelmente reduzido desde o contato com o europeu, é amplo, tão amplo que desencoraja a investigação. A tradição se desenvolveu por um longo período e não registrado, em numerosas línguas, remotas e complexas, e reflete uma diversidade social e cultural que é formidável. A infra-estrutura de pesquisa é geralmente inadequada, e especialistas na área são poucos. Todavia, a necessidade é real e visível. (tradução minha)<sup>95</sup>

Estudar a história de uma literatura significa conhecer não só os textos canônicos desta literatura, mas também os textos geralmente considerados periféricos, que oferecem um panorama da literatura produzida como um todo. No entanto, a passagem citada traz também algumas das dificuldades de se incluir textualidades nativas no corpus da literatura nacional: a variedade de gêneros textuais indígenas, as línguas em que são produzidas, a diversidade das culturas criadoras (e, possivelmente, a diversidade de suas convenções discursivas), além da falta de especialistas e recursos para seu estudo. Apesar das dificuldades apontadas ou mesmo por serem vistas como dificuldades, Momaday afirma ser essencial o acréscimo da literatura nativa à “literatura norte-americana”, e constrói um discurso de resistência à sujeição literária canônica ocidental. O autor ainda questiona o marco zero da literatura norte-americana, ou seja, quando esta tem seu início. Para MOMADAY (1997:14), “A literatura americana começa com a primeira percepção humana da paisagem americana expressa e preservada na linguagem. Entendemos que a *literatura* compreende mais

---

<sup>95</sup> “The native voice in American literature is indispensable. There is no true literary history of the United States without it, and yet it has not been clearly delineated in our scholarship. The reasons for this neglect are perhaps not far to find. The subject is formidable: the body of songs, prayers, spells, charms, omens, riddles, and stories in Native American oral tradition, though constantly and considerably diminished from the time of European contact, is large, so large as to discourage investigation. The tradition has evolved over a very long and unrecorded period of time in numerous remote and complex languages, and it reflects a social and cultural diversity that is redoubtable. Research facilities are inadequate by and large, and experts in the field are few. Notwithstanding the need is real and apparent.” (MOMADAY, N. Scott. op. cit., p. 14)

que escrita. [...] A tradição oral é a base da literatura.”(tradução minha)<sup>96</sup> Dessa forma, não só a noção de literatura precisa ser revista segundo o autor, mas as tradições que a fundamentam.

Na segunda parte desse mesmo ensaio, MOMADAY (1997:15) trata da forma como as tradições oral e escrita podem ser integradas, considerando-se que a base de ambas as tradições está na palavra:

Uma comparação entre as tradições escrita e oral é obviamente uma questão da maior complexidade. Aqueles que tecem tal comparação estão irrevogavelmente comprometidos com a tradição escrita. A escrita define os termos de nossa existência. Nós não podemos saber o que é existir dentro de uma tradição oral, ou não podemos sabê-lo por completo. Mas nós podemos saber mais do que sabemos, e nos covém aprendermos o máximo que pudermos, se não houver outra razão para tomar posse de recursos sem preço que são nossos por direito, isto é, para descobrir uma vasta e legítima parte de nossa herança literária.

A escrita engendra em nós certas atitudes com relação à língua. [...] A escrita nos torna capazes de armazenar grandes quantidades de palavras indefinidamente. Isto é vantajoso por um lado mas perigoso por outro. O resultado é que nós desenvolvemos um tipo de falsa segurança com relação à língua, e nossa sensibilidade à língua deteriorou-se. E nos tornamos proporcionalmente insensíveis ao silêncio.

Mas na tradição oral nos colocamos em uma relação diferente no que se refere à linguagem. As palavras são raras e portanto caras. Elas são ciumentamente mantidas no ouvido e na mente. As palavras são proferidas com grande cuidado, e são ouvidas. Elas importam, e não devem deixar de ser valorizadas; elas devem ser recebidas seriamente e devem ser lembradas. (tradução minha)<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> “American literature begins with the first human perception of the American landscape expressed and preserved in language. *Literature* we take commonly to comprehend more than writing. [...] Oral tradition is the foundation of literature.” (MOMADAY, N. Scott. op. cit., p. 14)

<sup>97</sup> “A comparison of the written and oral traditions is of course a matter of the greatest complexity. Those who make this comparison are irrevocably committed to the written tradition. Writing defines the very terms of our existence. We cannot know what it is to exist within an oral tradition, or we cannot know entirely. But we can know more than we do, and it behooves us to learn as much as we can, if for no other reason than to gain possession of invaluable resources that are rightfully ours, to discover, that is, a great and legitimate part of our literary heritage.

Writing engenders in us certain attitudes toward language. [...] Writing has enabled us to store vast quantities of words indefinitely. This is advantageous on the one hand but dangerous on the other. The result is that we have developed a kind of false security where language is concerned, and our sensitivity to language has deteriorated. And we have become in proportion insensitive to silence.

Em função de seu trânsito entre tradições, Momaday aponta as contribuições da oralidade e da escritura para a produção literária. Utilizando a mesma matéria, a palavra, mas diferentes suportes, a voz e a impressão da voz, as tradições oral e escrita integradas garantem a continuidade das narrativas indígenas milenares. Acreditamos que o texto de Momaday sugere a complementariedade dessas tradições; assim, as textualidades indígenas - híbridas e multimodais - resultam de negociações entre a palavra que evoca a memória ancestral e a palavra que permite a divulgação das culturas tribais, bem como a comercialização dos textos indígenas pelo mercado editorial.

Enquanto os textos iniciais da obra *The man made of words* tratam de questões relacionadas ao valor da palavra proferida, o ensaio intitulado “The Morality of Indian Hating” remete às relações entre colonizados e colonizadores, índios e europeus, e à questão identitária. Escrito em 1962 ou 1963, este é o texto mais antigo da coletânea de ensaios, histórias e passagens que fazem parte da obra que analisamos, mas a afirmação essencial do texto ainda prevalece, segundo MOMADAY (1997:76): “[...] que o índio americano está, e tem estado desde o momento do contato, engajado em uma luta desesperada para persistir no seu ser cultural e espiritual [...]”. (tradução minha)<sup>98</sup> Lemos nesse texto uma finalidade política de apontar e contestar as estratégias discursivas utilizadas pela civilização branca para construir e destruir o índio.

Nesse texto, MOMADAY (1997:58) afirma que a individualidade foi negada ao índio e que ele se transformou em um espectro e um impedimento ao avanço da civilização:

---

But in the oral tradition one stands in a different relation to language. Words are rare and therefore dear. They are jealously preserved in the ear and in the mind. Words are spoken with great care, and they are heard. They matter, and they must not be taken for granted; they must be taken seriously and they must be remembered.” (MOMADAY, N. Scott. op. cit., p. 15)

<sup>98</sup> “[...] the essential statement of the essay – that the American Indian is, and has been from the moment of contact, engaged in a desperate struggle to persist in his cultural and spiritual being – is at least as true now as it was when I wrote it.” (MOMADAY, N. Scott. op. cit., p. 76)

[...] Sendo-lhe negado o reconhecimento da individualidade e mudança, ele foi forçado a se tornar em teoria o que não poderia ser de fato, uma síntese de si mesmo. Isto não é um trocadilho semântico. O Navajo, para exemplificar, é um índio americano, mas ‘o índio americano’ não é por sua vez um Navajo; ele é, para o público em geral, o espectro solitário que ficou por duzentos anos no caminho da civilização, que foi removido repetidamente pela força, e que recebeu na derrota a compensação que chamamos de nobreza selvagem, seguindo o exemplo de Rousseau. (tradução minha)<sup>99</sup>

Percebemos, portanto, que a identidade de uma sombra elaborada para o índio, retratada na pintura de John Gast, por exemplo, é rejeitada por Momaday, pois significa o apagamento do índio, construído como derrotado na vida e nobre na ficção. Segundo a perspectiva nativa, o índio é o alvo de uma dupla construção: é nobre na literatura e submisso na história norte-americana. Portanto, como forma de resistir à ficção criada para o índio, MOMADAY (1997:61-62) apresenta uma revisão da história da colonização pela inclusão em seu texto da história do desaparecimento de uma nação indígena, os Pequod, resultado do que se denominou na história oficial como a Guerra Pequod:

Os Pequod eram um ramo fraco da etnia Algonquin que tinha sido separado e conduzido em direção à costa por uma hostilidade antiga com a poderosa nação dos Iroquois. Em 1637 os Pequod optaram por defender o rico vale de Connecticut da ocupação de um povoado por brancos. Além disso, eles ameaçaram demonstrar sua resistência pela criação de uma confederação de tribos locais. Estavam a ponto de formar uma aliança com os Narragansetts quando a lembrança de animosidades antigas fez com que hesitassem. Aproveitando-se da hesitação, os ingleses avançaram rapidamente contra os Pequod em uma campanha que exterminou praticamente toda a tribo. [...] Em pouco mais de uma hora, seiscentos índios foram mortos à bala ou queimados até a morte. Os ingleses perderam dois homens neste encontro. O repugnante negócio de aniquilação continuou. Começou uma perseguição implacável dos sobreviventes Pequod. Sem teto e sofrendo, eles foram facilmente encontrados e destruídos.

---

<sup>99</sup> “[...] Denied the acknowledgement of individuality and change, he has been made to become in theory what he could not become in fact, a synthesis of himself. This is not semantic trickery. The Navajo, to illustrate, is an American Indian, but ‘the American Indian’ is not conversely a Navajo; he is rather, to the public mind, that lonely specter who stood for two hundred years in the way of civilization, who was removed time and again by force, and who was given in defeat that compensation we call savage nobility, after the example of Rousseau.” (MOMADAY, N. Scott. op. cit., p. 58)

A devastação dos Pequod foi um triunfo do espírito puritano. Houve celebração nas cidades da Nova Inglaterra, e o Reverendo Cotton Mather convocou sua congregação para agradecer a Deus que “neste dia enviamos seiscentas almas pagãs para o inferno.” [...]

Uma palavra final sobre a Guerra Pequod. Os Pequod foram um dos poucos povos que não foram reduzidos pela peste que assolou toda a planície costeira de Connecticut até o Maine na década anterior à fundação de Plymouth Plantation. [...] (tradução minha)<sup>100</sup>

A história da dizimação dos Pequod constitui história paralela àquela geralmente narrada pelo discurso hegemônico para construir o início da *civilização* norte-americana, e se deve provavelmente, à ameaça de constituição de uma aliança indígena que fizesse frente ao poder do colonizador. Assim, a narrativa indígena constitui texto memorialista, caracterizado como contra-memória ou memoro-política, visto que documenta um acontecimento secreto (para grande parte da sociedade hegemônica) que vem a ser revelado, mas sobretudo expõe a violência, a dor e os traumas do contato do índio com o colonizador.

Além de incluir essa versão da história em seu ensaio, MOMADAY (1997:70-72) também comenta sobre a manipulação das palavras que o colonizador utiliza para destituir o índio até mesmo de terras destinadas a reservas indígenas (loteamento) e removê-lo para outras áreas (relocação). Essa manipulação discursiva encobre a política de tomada de terras e a remoção do índio, à força, para áreas designadas pelo governo:

---

<sup>100</sup> “The Pequods were a weak branch of the Algonquin stock which had been severed and driven to the sea by an old warfare with the powerful Iroquois nation. In 1637 the Pequods elected to defend the rich Connecticut Valley against the encroachment of white settlement. Moreover, they threatened to make good their resistance by creating a confederation of local tribes. They were on the point of forming an alliance with the Narragansetts when the recollection of ancient enmities made them pause.

Taking full advantage of the hesitation, the English moved swiftly against the Pequods in a campaign that virtually exterminated the entire tribe.[...] In just more than an hour, some six hundred Indians were shot or burned to death. The English lost two men in the encounter. The grim business of annihilation went on. There began a relentless pursuit of the Pequod survivors. Homeless and grieving, they were easily found and destroyed.

The devastation of the pequods was a triumph of the Puritan spirit. There was celebration in the New England towns, and the Reverend Cotton Mather called upon his congregation to thank God that ‘on this day we have sent six hundred heathen souls to hell.’ [...]

A final word on the Pequod War. The Pequods were one of the few peoples who were undiminished by a plague which ravaged the entire coastal plain from Connecticut to Maine in the decade preceding the founding of Plymouth Plantation.” [...] (MOMADAY, N. Scott. op. cit., p. 61-62)

[...] Em 1887, [...] o Congresso votou a Lei do Loteamento (The Allotment Act), que providenciou a subdivisão de terras da reserva em lotes de propriedade privada. [...] O loteamento foi um meio óbvio e eficaz de roubo de terras. [...] O Programa de Recolocação (The Relocation Program) foi uma tentativa do Departamento de Assuntos Indígenas para acelerar a integração. O programa premiava índios que concordavam em deixar as reservas e aceitar um emprego nas cidades. As recompensas da civilização urbana, no entanto, não compensavam a perda da identidade tribal, e mais de 20 por cento dos índios recolocados voltavam frustrados para as reservas. [...] O fracasso da recolocação residia na premissa na qual se baseava: que o índio se torna homem branco ao viver na presença de homens brancos. [...] (tradução minha)<sup>101</sup>

Assim como no século XIX as crianças indígenas são recolocadas em escolas para aprenderem o estilo de vida ocidental, deslocadas de seu universo tribal e violentamente transformadas – na aparência – em brancos civilizados, os índios do Programa de Relocação são *convidados a integrar* o mundo ocidental, pela separação da tradição tribal e pelo trabalho. Em ambos os casos, das crianças e dos trabalhadores indígenas, os índios forçados a se integrar ao mundo ocidental, pelo apagamento de identidades tribais e incorporação forçada de tradições e visões de mundo estrangeiras, são levados à desintegração, a uma existência incompleta em dois mundos. Para MOMADAY (1997:76),

[...] Inexoravelmente o povo indígena foi, e continua sendo, privado do sustento espiritual que o tem nutrido por milhares de anos. Este é um holocausto sutil, e contínuo. É imperativo que o índio se auto-defina, encontre forças para fazê-lo, recuse deixar que outros o definam. [...]. (tradução minha)<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> “[...] In 1887, [...] Congress passed the Allotment Act, which provided for the subdivision of reservation land into individually owned parcels. [...] Allotment was an obvious and efficient means of land obbery. [...] The Relocation Program was an attempt by the Bureau of Indian Affairs to accelerate integration. The program rewarded individual Indians who agreed to leave the reservations and take employment in the cities. The rewards of urban ivilization, however, could not compensate for the loss of tribal identity, and more than 20 percent of the relocated Indians returned disenchanted to the reservations. [...] The failure of relocation resided with the premise upon which it was based: that the Indian becomes a white man by virtue of living in the presence of white men. [...]” (MOMADAY, N. Scott. op. cit., p. 70- 72)

<sup>102</sup> “[...] Inexorably the Indian people have been, and are being, deprived of the spiritual nourishment that has sustained them for many thousands of years. This is a subtle holocaust, and it is ongoing. It is imperative that the Indian defines himself, that he finds the strength to do so, that he refuses to let others define him.[...]” (MOMADAY, N. Scott. op. cit., p. 76)

Momaday, como um contador de histórias, formado no contato com as tradições estéticas tribal e ocidental, constrói textos de resistência política e literária, buscando negociar com a sociedade hegemônica um novo lugar para tornar visível a história, a textualidade e a identidade indígenas, mostrando como o índio pode, ao assumir controle da narrativa, assumir controle também de sua definição.

Além de Momaday, muitos outros escritores indígenas têm elaborado textos localizados no trânsito cultural; dentre os autores contemporâneos, de uma geração mais jovem, que produzem textos que sugerem uma reflexão sobre a identidade indígena, destacamos Sherman Alexie, cujo conto “The Lone-Ranger and Tonto fistfight in heaven” discutiremos em seguida.

#### 4.3.2. Sherman Alexie e a integração/desintegração do índio no mundo ocidental

O acesso ao site oficial de Sherman Alexie na Internet<sup>103</sup> nos proporciona uma noção da maneira como o autor se relaciona com o universo ocidental, com o mercado e com a mídia. Por esse site somos informados sobre como contactar o autor, mas sabemos que uma resposta pode demorar ou até mesmo não ser enviada; recebemos o site para contactar seu fã clube e a agência que indica sua disponibilidade para assumir compromissos, tais como dar entrevistas, e as taxas cobradas; sabemos como contactar seu editor de poesia, editor de ficção, editor de não-ficção ou editor de roteiros, caso desejemos solicitar permissão para re-editar suas obras, e como contactar o web site da Miramax caso haja dúvidas sobre permissão de uso do roteiro ou de imagens de seu primeiro filme *Smoke Signals*.

---

<sup>103</sup> O site oficial de Sherman Alexie pode ser acessado em: <http://www.fallsapart.com/contact.html>

Alexie está inserido no mundo ocidental, mas isso não significa que seus textos não traduzam para o mundo e para o público contemporâneo questões debatidas pelos índios norte-americanos desde os anos 60, incluindo a questão da identidade indígena atribuída pelo outro e auto-atribuída. De etnia Spokane, do lado materno, e Coeur d'Alene, do lado paterno, Alexie nasceu na reserva indígena de Spokane em 1966 e seus textos tratam, em grande parte, da vida de índios em reservas ou ao redor delas. Autor prolífico, Alexie tem um número considerável de livros publicados; dentre suas obras, destacamos o livro *The Lone-Ranger and Tonto fistfight in heaven*, publicado em 1993, e que sinaliza o confronto entre brancos e índios desde seu título.

Allen (apud BRODBECK, 2002:89) afirma que os escritores indígenas que escrevem no período de 1990 até os nossos dias, a terceira onda da literatura indígena norte-americana, produzem obras envolvendo os seguintes aspectos:

Os personagens nativos podem ser identificados por tocar tambores ou por seus ornamentos de penas, mas com a mesma frequência se movem por cenários com aviões a jato; conflitos internacionais e intrigas; aventuras paramilitares, quase surreais; investigações de OVNI's; [...] A terceira onda da ficção nativa, desenvolvida a partir das correntes precedentes – *mainstream* americana e ficção internacional e “indígena” tradicional [...] – está seguindo as tradições das mais antigas das Primeiras Nações. Inclusão, incorporação, e transformação de elementos estrangeiros em elementos de significação cerimonial marcam a obra dos principais escritores tais como Sherman Alexie e talentos emergentes como Esther Belin, D. Renville e Dan Crank [...]. (tradução minha)<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> “Native protagonists might be identified by their drumming or feather ornaments, but just as often they moved in settings that featured jet planes; international wars and intrigues; paramilitary, almost surreal adventures; UFO investigations; [...] The third wave of Native fiction, developing out of both streams preceding it – mainstream American and international fiction and traditionally ‘Indian’ [...] – is following the oldest First Nations traditions. Inclusion, incorporation, and transformation of alien elements into elements of ceremonial significance mark the work of major writers such as Sherman Alexie and emerging talents such as Esther Belin, D. Renville, and dan Crank [...]” ALLEN, Paula Gunn. (ed.) *Song of the turtle: American Indian literature, 1974-1994*. In: BRODBECK, Jane Thompson. *Facing two worlds: hybridism in Sherman Alexie's fiction*. Tese apresentada ao programa de Pós- Graduação em Letras da UFRGS. Porto Alegre: UFRGS, 2002, p. 89.



Elementos estrangeiros e tribais são integrados no conto “The Lone Ranger and Tonto fistfight in heaven”, incluído na obra com o mesmo título, mas isso não significa que o índio retratado nessa obra consiga integrar-se ao universo ocidental. Em uma entrevista dada a HIGHWAY (1997), Alexie afirma que a história surgiu-lhe em um sonho:

Alexie:

O título, *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven*, me veio em um sonho. Neste sonho, eu estava sentado em uma grande arena. Eu podia ver as pessoas lutando box, há quilômetros de distância. Um certo cavalheiro com o rosto de falcão, vestido todo de vermelho [...] sentou-se ao meu lado. Eu disse, ‘O que está acontecendo lá?’ Ele disse, ‘Ah, aqueles são o Cavaleiro Solitário e Tonto. Eles estão lutando. O vencedor vai para o céu e o perdedor tem de ir para o inferno.’ [...] Acordei antes que a luta acabasse, dizendo, ‘Uau, que sonho maravilhoso’. Pensei, ‘Este é o título para uma história.’ Escrevi a história como no sonho mas se parecia demais com uma parábola. Achei que o título funcionaria melhor em uma história contemporânea, então eu escrevi sobre um romance inter-racial entre um homem índio e uma mulher branca. O tema da história é o Cavaleiro Solitário e Tonto lutam no céu. Eu acho que este é o tema de todas as relações entre índios e brancos, não só como indivíduos, mas como raças, como colonizadores e colonizados.

Highway:

*Não um relacionamento entre iguais, uma relação de subserviência.*

Alexie:

Subserviência e antagonismo.

(tradução minha)<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> “Alexie: The title, *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven*, came to me in a dream. In this dream, I was sitting in a huge arena. I could see people boxing, miles away it seemed. This gentleman with a hawk face, dressed completely in red [...] sat down beside me. I said, ‘What’s going on down there?’ He said, ‘Oh, that the Lone Ranger and Tonto. They’re boxing. The winner get to go to heaven and the loser has to go to hell.’ [...] I woke up before the fight was over, saying, ‘Wow, that’s a great dream.’ I thought, ‘That’s a title for a story, or it is a story.’ I wrote the story as the dream was but it seemed too much a parable. I thought the title would work better as a contemporary story, so I wrote about an interracial romance between an Indian man and a white woman. The theme of the story is the Lone Ranger and Tonto fistfight in heaven. I think this is the theme between all Indian-White relationships, not only as individuals, but as races, as colonials to colonized.

Highway: *Not a relationship of equals, a relationship of subservience.*

De fato, o conflito entre colonizador e colonizado, brancos e índios, marca o relacionamento dos personagens que lutam pelo poder em várias situações da narrativa, embora o relacionamento do Cavaleiro Solitário e de Tonto parecesse amigável nos programas de rádio e TV nos quais esses personagens originalmente aparecem. The Lone Ranger (o Cavaleiro Solitário) e Tonto foram criados por George W. Trendle, dono de uma estação de rádio em Detroit; os personagens figuraram inicialmente, em 1933, em um programa de rádio e, de 1949 a 1957, em um seriado transmitido pela TV.

O Cavaleiro Solitário é o protótipo do “mocinho” de seriados do gênero Western norte-americanos: ele representa o bem, defende os oprimidos e não tem vícios. Seu fiel companheiro é Tonto, um índio que o respeita e obedece a suas ordens. Eles têm uma relação de amizade, mas parece haver uma relação de subserviência por parte do índio.

No conto de Alexie, um índio e uma mulher branca estão em um espaço urbano e, embora estejam envolvidos romanticamente, estão em situação de confronto, o que leva o índio a perambular pelas ruas de Seattle uma certa madrugada. Enquanto caminha pelas ruas da cidade, o personagem tem que enfrentar o preconceito e o medo daqueles que o julgam com base em estereótipos. Ao entrar em uma loja de conveniências, um atendente o vê como ameaça:

‘Posso ajudá-lo?’ o atendente da loja de conveniências perguntou em voz alta, esperando uma resposta que lhe assegurasse que eu não era um ladrão armado. Ele sabia que esta pele escura e que o meu cabelo preto e longo eram perigosos. Eu tinha potencial.

‘Só estou pegando um sorvete’, eu falei depois de uma longa pausa. Era uma brincadeira boba para se pregar no rapaz, mas era tarde e eu estava entediado. Eu peguei o sorvete e fui até o balcão devagar, observei os corredores para criar um efeito. Eu queria assoviar baixo e ameaçadoramente mas eu nunca aprendi a assoviar. (ALEXIE, 1997:183) (tradução minha)<sup>106</sup>

A identidade indígena criada pelo outro, colonizador, persiste nas relações diárias entre índios e brancos; para o atendente da loja, o índio, marcado por seu aspecto físico, representa perigo, tem potencial negativo. Já o índio, provavelmente acostumado a esse tipo de tratamento, brinca com a ameaça que representa e com o medo que o outro sente, encenando o papel que se espera dele. Em outra ocasião, no entanto, não há espaço para brincadeiras; quando o personagem dirige seu carro passando por um bairro residencial, o perigo associado à sua presença faz com que policiais sejam chamados para removê-lo de um espaço ao qual não pertence:

[...] Uma vez eu fui parar em um agradável bairro residencial e alguém deve ter se preocupado porque a polícia apareceu e me pediu para parar o carro no acostamento.

‘O que você está fazendo aqui?’ o policial me perguntou enquanto olhava para minha carteira e registro.

‘Eu estou perdido’.

Bem, onde você deveria estar?’ ele me perguntou e eu sabia que havia muitos lugares onde eu gostaria de estar, mas nenhum onde eu deveria estar.

‘Eu briguei com minha namorada’, falei. ‘Eu só estava dirigindo por aí, esfriando a cabeça, sabe?’

‘Bem, você deveria ter mais cuidado por onde dirige’, o policial falou. ‘Está deixando as pessoas nervosas. Você não se encaixa no perfil da vizinhança.’

---

<sup>106</sup> “‘Can I help you?’ the 7-11 clerk asked me loudly, searching for some response that would reassure him that I wasn’t an armed robber. He knew this dark skin and long black hair of mine was dangerous. I had potential. ‘Just getting a creamsicle’, I said after a long interval. It was a sick twist to pull on the guy but it was too late and I was bored. I grabbed my creamsicle and walked back to the counter slowly, scanned the aisles for effect. I wanted to whistle low and menacingly but I never learned to whistle.” (ALEXIE, S. *The Lone Ranger and Tonto fistfight in heaven.*, 1997, p. 183)

Eu tive vontade de dizer a ele que eu realmente não me encaixava no perfil do país mas eu sabia que isto só me traria problemas. (tradução minha)<sup>107</sup>

A remoção do índio de um espaço ao qual não pertence, no qual não se encaixa, equivale à sua remoção dos espaços ocupados pelo colonizador. Quando o personagem diz estar perdido, vagando para esfriar a cabeça, parece estar representando, no discurso individual, uma coletividade que perdeu sua terra e que não pertence ao espaço urbano, ou à vizinhança agradável.

Além disso, quando lhe perguntam “Onde você deveria estar?”, o termo utilizado em inglês que equivale a ‘deveria’ é ‘supposed to’, que, segundo BEAUMONT e GRANGER (1992:74) pode ser usado para “falar sobre o que se espera que as pessoas façam porque há um arranjo, uma norma, um dever.”(tradução minha)<sup>108</sup> Portanto, o policial interroga o índio sobre sua presença em um espaço inapropriado para ele, como se este fosse um invasor, e mostra ao índio que há certas expectativas e restrições sobre os lugares que pode freqüentar.

---

<sup>107</sup> “[...] Once , I ended up in a nice residential neighborhood and somebody must have been worried because the police showed up and pulled me over.

‘What are you doing out here?’ the police officer asked me as he looked over my license and registration.

‘I’m lost.’

‘Well, where are you supposed to be?’ he asked me and I knew there were plenty of places I wanted to be, but none where I was supposed to be.

‘I got into a fight with my girlfriend,’ I said. ‘I was just driving around, blowing off steam, you know?’

‘Well, you should be more careful whre you drive,’ the officer said. ‘You’re making people nervous. You don’t fit the profile of the neighborhood.’

I wanted to tell him that I didn’t fit the profile of the country but I knew it would just get me into trouble.” (ALEXIE, S. op. cit., p. 182-183)

<sup>108</sup> “We can use supposed to to talk about what people are expected to do because of an arrangement, a rule, or a duty.” (BEAUMONT,D. GRANGER, C. *The Heinemann English Grammar: an intermediate reference and practice book*. Oxford: Heinemann, 1992, p. 74)

Ao dizer que o índio não se encaixa no perfil da vizinhança, o policial delimita não só o espaço que o índio pode percorrer, mas também demonstra que sua diferença não é aceita.

Por sua vez, o índio sabe que não só não se aproxima do perfil da vizinhança, como não corresponde ao constructo identitário do americano – o ‘self-made man’, branco, protestante, e bem-sucedido. O narrador tem vontade de reagir, mas anos de violência ensinaram-no a silenciar.

Contudo, a resistência está presente no discurso do personagem, que narra os traumas emocionais causados nas relações travadas com aqueles que estão em situação de poder – como os policiais – e com a mulher branca. Em uma outra passagem do texto, o narrador trata da relação conflituosa que tem com sua namorada:

‘Você é como seu irmão’, ela gritava. ‘Bêbado todo tempo e tolo’.

‘Meu irmão não bebe tanto assim’.

Eu e ela nunca tentamos nos agredir fisicamente. Eu a amava, afinal, e ela me amava. Mas aquelas discussões agrediam tanto quanto punhos. As palavras podem fazer isto, sabe? Sempre que eu entro em uma discussão agora, eu me lembro dela e de Mohammed Ali. Ele conhecia o poder dos punhos mas, acima de tudo, ele conhecia o poder das palavras, também. Embora ele só tivesse um QI de 80 mais ou menos, Ali foi um gênio. E ela era um gênio, também. Ela sabia exatamente o que dizer para me causar maior dor. (tradução minha)<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> “ ‘You’re just like your brother,’ she’d yell. ‘Drunk all the time and stupid.’

‘My brother don’t drink that much.’

She and I never tried to hurt each other physically. I did love her, after all, and she loved me. But those arguments were just as damaging as a fist. Words can be like that, you know? Whenever I get into arguments now, I remember her and I also remember Mohammed Ali. He knew the power of fists but more importantly, he knew the power of his words, too. Even though he only had an IQ of 80 or so, Ali was a genius. And she was a genius, too. She knew exactly what to say to cause me the most pain.” (ALEXIE, S. op. cit., p. 185)

O texto apresentado aponta para a violência da palavra, que agride tanto quanto o punho. Por séculos, as nações indígenas norte-americanas vem enfrentando a violência do discurso colonizador: a violência do discurso político, que firma e rompe tratados; a violência do discurso histórico, que constrói a história sob a perspectiva eurocêntrica; e a violência do discurso literário, entre outros mais, que ora idealiza, ora barbariza a imagem do índio e sua identidade. Por sua vez, o narrador reconhece o poder das palavras, o que acreditamos pode remeter à percepção do escritor indígena de que pode contra-narrar, pode usar a escritura como instrumento para atingir seu oponente e até mesmo derrubá-lo.

O personagem deste conto de Alexie tem pesadelos freqüentes no espaço urbano. Em um deles, o narrador é um chefe indígena que está envolvido com a esposa de um missionário. Ele é morto, o que desencadeia uma guerra entre brancos e índios. Uma imagem torna-se vívida no sonho: a de soldados da cavalaria jogando polo com a cabeça de uma mulher índia. Após esse sonho, o narrador abandona o espaço urbano e volta para a reserva que havia deixado.

O conflito do narrador com sua namorada parece se refletir no seu sonho. Em ambas as relações, o índio não permanece com a mulher branca, o que pode sugerir a dificuldade de construir relações inter-raciais sem conflitos. Além disso, textos literários anteriormente analisados já sugeriam que o cruzamento étnico poderia beneficiar o índio, mas não seria visto como progresso para o europeu.

Já o jogo de polo realizado pelos soldados reforça a violência da ocupação das terras indígenas e a brutalidade das relações entre brancos e índios na sociedade norte-americana.

Essa violência não é esquecida pelo narrador que, apesar de voltar para a reserva, não encontra lá, como não havia encontrado na cidade, um espaço de pertencimento. Ao final do conto, o narrador afirma que não consegue dormir e que pode levar muito tempo para poder dormir novamente. Contudo, ele não se surpreende

ou frustra com isso, pois sabe como seus sonhos terminam.<sup>110</sup> Essa afirmação final pode sugerir que o índio sabe o que precisa enfrentar cotidianamente para continuar existindo; parece não haver mais surpresas com relação às negociações dos índios norte-americanos com o poder e o desapontamento faz parte das relações entre índios e brancos. Contudo, de olhos abertos, sem dormir ou sonhar, o índio norte-americano busca narrar histórias que despertem as etnias indígenas para a construção de discursos de resistência; talvez elas também despertem o colonizador ocidental, para que este conheça outras versões da história e outras possibilidades discursivas.

Observamos que tanto o Cavaleiro Solitário quanto Tonto caminham pelas sociedades das Américas, pois os estereótipos de índios e brancos permanecem ainda hoje em discursos variados, mas a identidade conferida a Tonto pelo branco não precisa ser aceita ou o repúdio a ela ser silenciado. Os índios das Américas, construídos por séculos pelo discurso colonial, demonstram, por sua escritura, a resistência ao apagamento das histórias e culturas nativas e contrapõem identidades auto-atribuídas àquelas impostas pelo colonizador como instrumento de dominação.

Contudo, ao analisarmos a representação do índio na literatura pelo olhar e escritura do outro e pelo olhar e escritura nativa, percebemos como a determinação e auto-determinação indígenas estão entrelaçadas. Ao construir identidades próprias, os índios respondem à ficção criada pelo outro e até mesmo incorporam o termo ‘índio’ ao seu discurso de resistência. Embora as identidades indígenas estejam vinculadas a universos tribais, os índios transitam pelo mundo tribal e ocidental, geográfica e culturalmente; além disso, os discursos indígenas inexistem fora de negociações com centros hegemônicos. Segundo MARACLE (1996:10),

---

<sup>110</sup> “It may take hours, even years, for me to sleep again. There’s nothing surprising or disappointing in that. I know how all my dreams end anyway.” (ALEXIE, S. op. cit., p. 190)

Sem crianças eu não teria aprendido que o que é revitalização e renascimento para o nativo é morte para o colonizador. Para ambos existe a re-construção e um futuro cheio de paixão e compaixão. Sem a colonização, nem eu nem meus filhos teríamos que passar pelo surgimento deste conhecimento. Sem a colonização, não teria havido a necessidade de ‘re-construir’ a paixão e a compaixão que nós naturalmente sentimos uns pelos outros. [...] (tradução minha)<sup>111</sup>

As narrativas eurocêntricas traduzem os índios como objeto-valor ou antivalor, conforme projetos político-econômicos definidos pelas comunidades que detêm o poder. Já as textualidades indígenas, apesar de produzidas a partir de projetos de resistência ao discurso colonizador, encontram-se inseridas nas sociedades hegemônicas e delas dependem para sua visibilidade, o que demonstra a situação contraditória na qual a discursividade indígena está colocada. Os índios contrapõem identidades auto-atribuídas àquelas provenientes do mundo ocidental, mas utilizam os meios de produção, circulação e divulgação ocidentais para que seus textos alcancem o público-alvo ao qual se destinam e conduzam a uma revisão de conceitos, perspectivas e relações com a alteridade. Contudo, as identidades construídas para e pelos índios - múltiplas, híbridas, em processo - aceitam contradições, pois elas enredam os índios, mas também despertam sua consciência, o que podemos comprovar pela análise de alguns textos de sua produção literária, como um trecho do poema intitulado “Identidade Indígena”, escrito por Eliane POTIGUARA (2004:103) faz-nos considerar:

---

<sup>111</sup> “Without children I could not have learned that what is revival and renaissance for a native is death for a colonizer. For both of us there is re-construction and a future full of passion and compassion. Without colonization, neither I nor my children would have had to suffer through the coming into being of this knowledge. Without colonization, there would not have been the need for ‘re-constructing’ the passion and compassion we should naturally feel for one another.” (MARACLE, L. *I am woman: a native perspective on sociology and feminism*. Vancouver: Press Gang, 1996, p. 10)



[...]

Mas não sou eu só  
Não somos dez, cem ou mil  
Que brilharemos no palco da História.  
Seremos milhões, unidos como cardume  
E não precisaremos mais sair pelo mundo  
Embebedados pelo sufoco do massacre  
A chorar e derramar preciosas lágrimas  
Por quem não nos tem respeito.  
A migração nos bate à porta  
As contradições nos envolvem  
As carências nos encaram  
Como se batessem na nossa cara a toda hora.  
Mas a consciência se levanta a cada murro  
E nos tornamos secos como o agreste  
Mas não perdemos o amor.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizarmos este trabalho, mas não nossa reflexão sobre a construção da identidade indígena nas literaturas brasileira e norte-americana, contemplamos uma afirmação de MIGNOLO (1993:530), para quem “Diferentes culturas constroem diferentes práticas e teorias sobre tais práticas.” (tradução minha)<sup>112</sup>. Assim, culturas ocidentais e tribais, ou fragmentos dessas culturas, constroem diferentes práticas textuais e teorias sobre suas práticas, de acordo com suas ideologias, projetos políticos e formas de expressão.

A leitura e tradução do índio pelo outro, descobridor/conquistador/colonizador, parte do eixo representacional no qual este outro está inserido. Nos textos escritos por vozes não-indígenas percebemos construções do índio por discursos de ambivalência e ambigüidade; o nativo é visto como objeto-valor e anti-valor, ora nobre, ora selvagem. Construída pela ideologia do déficit, a identidade do índio é em geral fruto de estratégias discursivas como a negação e a comparação, que conduzem à depreciação do nativo e sua localização em uma condição de subserviência. Contudo, algumas vozes não-indígenas lêem a relação colonizador-colonizado de forma crítica, e produzem textos que sugerem uma percepção da relação de poder que constrói o nativo para o mundo ocidental.

Quando lemos construções da identidade indígena por escritores denominados ou auto-denominados índios, discursos de ambivalência e ambigüidade também estão presentes; o nativo se constitui como agente de sua representação, e para que esta se manifeste, transita entre os universos tribal e ocidental, sendo ora incluído, ora excluído por essas sociedades. Portanto, a ambigüidade e a ambivalência do índio,

---

<sup>112</sup> “Diferentes culturas construyen diferentes prácticas y teorías sobre tales prácticas.” (MIGNOLO, W. Palabras pronunciadas com el corazón caliente: teorías del habla, del discurso y de la escritura. In: PIZARRO, Ana (org.) *América Latina: palabra, literatura e cultura*. Vol. 1: A situação colonial. São Paulo: Memorial; Campinas:UNICAMP, 1993, p. 530)

em textos ocidentais e indígenas, não se resolvem em uma síntese, mas em um jogo de convivência dialética.

Além disso, percebemos as manifestações estéticas, mas principalmente político-ideológicas das construções identitárias do índio. Ter um nome é ter um significado; assim, quando o europeu batiza o *índio*, circunscreve-o a um espaço de marginalização e subserviência. Já, quando o próprio nativo utiliza a denominação do outro como referência, transforma o termo *índio* em instrumento político de produção de uma unidade (imaginada) de resistência.

MEYER e ROYER (2001:xviii) afirmam em nota incluída na introdução da obra *Selling the Indian: commercializing & appropriating American Indian cultures*:

Os termos que os não índios usam para se referir aos índios norte-americanos fazem parte de um *marketing* cultural. ‘Índio’, ‘americano nativo’, ‘índio americano’, ‘ameríndio’ – estes rótulos definidores foram todos criados por *outsiders* ao longo dos séculos. Enquanto nomes tribais individuais parecem constituir designações preferíveis, por vezes [...] necessitamos de um termo abrangente, da maneira que ‘europeu’ serve para designar os vários povos daquelas nações. Bordewich se satisfaz com o termo índio, porque ‘tem a virtude da clareza’ e é ‘de longe o termo mais comumente usado entre os próprios nativos’ em nomes de organizações criadas por índios, como o Movimento Indígena Norte-Americano (American Indian Movement) e o Congresso Nacional Indígena Norte-Americano (National Congress of American Indians), e nos nomes da maioria das tribos existentes.[...] (tradução minha)<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> “The term non-Indians use to refer to American Indians are in themselves part of the marketing of cultures. ‘Indian,’ ‘Native American,’ ‘American Indian,’ ‘Amerindian’ – these shaping labels have all been created by outsiders over the centuries. Whereas individual tribal names seem to be the preferable signifier, at times [...] one finds the need for an encompassing term, in the way ‘European’ serves to designate the various peoples of those nations. Bordewich settles on the term Indian, because it ‘has the virtue of clarity’ and is ‘by far the most commonly used term among natives themselves’ in the titles of organizations developed by Indians, such as the American Indian Movement and the National Congress of American Indians, and in the names of most existing tribes. [...]” (MEYER, C.J. ROYER, D. *Selling the Indians: commercializing & appropriating American Indian cultures*. Tucson: The University of Arizona Press, 2001, p. xviii)

Assim, o mesmo termo é utilizado para significar posicionamentos ideológicos específicos: por parte do colonizador, o rótulo pode criar uma diferença depreciativa; por parte do índio, o rótulo possivelmente produz o reconhecimento de uma diferença positiva, dentro da unidade imaginada pelo branco e utilizada pelo índio. A constituição do índio como *um* pelo colonizador é, assim, utilizada como contra-discurso pelo índio, em suas diversas textualidades, como instrumento de construção identitária e de pertencimento a nações tribais.

Conseqüentemente, embora autores vinculados às mais variadas nações indígenas das Américas jamais venham a se encontrar, pontos de contato que conduzem à percepção de uma literatura pan-indianista podem ser construídos a partir, principalmente, de projetos de resistência política e literária. Pela escrita, laços culturais são gerados entre as diversas nações indígenas americanas, as quais nos revelam poéticas próprias, baseadas em multimodalidades discursivas que exigem do ocidental uma revisão de conceitos diversos; porém, essas nações também criam movimentos literários indispensáveis à afirmação da cidadania, à valorização da alteridade e ao reconhecimento dos direitos das chamadas minorias. Segundo SODRÉ (2005:12)

Lugar ‘minoritário’ é um topos polarizador de turbulências, conflitos, fermentação social. O conceito de minoria é o de um lugar onde se animam os fluxos de transformação de uma identidade ou de uma relação de poder. Implica uma tomada de posição grupal no interior de uma dinâmica conflitual. [...] Minoria não é, portanto, uma fusão gregária mobilizadora, como a massa ou a multidão ou ainda um grupo, mas principalmente um dispositivo simbólico com uma intencionalidade ético-política dentro da luta contra-hegemônica.

No confronto entre construções identitárias para o índio, lemos o confronto da pintura de John Gast (Cf. Figura 1), que mostra o avanço da ‘civilização ocidental’ iluminada contra o lado escuro da ‘selvageria’ indígena, com um texto da nação Xavante intitulado ‘Povo Verdadeiro’:

É assim que estou contando para vocês. Como vivemos.

Que vocês possam ouvir minha palavra enquanto eu ainda estou vivo.

Que as palavras, transformadas no papel deste livro, sejam uma forma de fortalecer o espírito criador contra o avanço do lado obscuro. Que vocês possam me ver, que seus filhos possam ver os meus filhos, para que se mantenha viva a força da Criação. (SEREBURÃ et al., 1997:22)

Embora a contra-narrativa Xavante não esteja especificamente direcionada a uma releitura da pintura de Gast, lemos o texto indígena como forma de resistência à construção negativa do índio. No texto indígena parece haver uma inversão do agente que se coloca “coberto pela escuridão” e que avança como ameaça em direção ao outro. Enquanto na pintura de Gast, o lado escuro é representado pelo índio, no texto Xavante, o lado escuro é representado, provavelmente, pelo colonizador.

Finalmente, observando o diálogo que existe entre as textualidades ocidentais e tribais, notamos a situação de enfrentamento que envolve as literaturas periféricas e aquelas consideradas hegemônicas. Ainda hoje percebemos a construção de cegueiras culturais que muitas vezes impedem o reconhecimento da presença e da voz do outro, do diferente. Contudo, a expressão do outro produz uma “mútua fecundação”<sup>114</sup>, geradora de novas formas de manifestação cultural.

Portanto, *peles silenciosas* e *peles sonoras* encontram meios de afirmar suas identidades, construir alteridades, negociar sentidos, representar e confrontar o poder e dar continuidade a tradições que, embora pareçam opostas, podem ser complementares, interdependentes, como nos revela uma canção Keres, registrada por Paula Gunn ALLEN (1979:223):

---

<sup>114</sup> Este termo é utilizado por SAID (1995:304) na obra *Cultura e Imperialismo*.

Eu acrescento o sopro de minha vida ao sopro de sua vida  
Para que nossos dias na Terra sejam longos  
Para que os dias de nossos povos sejam longos  
Para que sejamos uma pessoa  
Para que terminemos nossa jornada juntos  
Que meu pai possa te abençoar com vida  
Que nossos Caminhos de Vida sejam realizados.  
(tradução minha)<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> “I add my breath to your breath  
That our days may be long on the Earth  
That the days of our people may be long  
That we may be one person  
That we may finish our roads together  
May my father bless you with life  
May our Life Paths be fulfilled.”

(Canção Keres incluída no artigo de ALLEN intitulado The Sacred Hoop: A contemporary Indian perspective on American Indian literature. In: HOBSON. op. cit., p. 223)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Flávio.VASCONCELOS, Sandra G.T. **Ángel Rama**: literatura e cultura na América Latina.Trad. de Rachel La Corte dos Santos e Elza Gasparotto. Ensaios latino-americanos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- ALENCAR, José de. **O Guarani**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- ALEXIE, Sherman. **The Lone-Ranger and Tonto Fistfight in Heaven**. London: Vintage, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Matador índio**. Trad. de Ana Luiza Borges. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- ALLEN, P.G. The sacred hoop: a contemporary Indian perspective on American Indian literature. In: HOBSON, G. (ed.) **The remembered earth**: an anthology of contemporary Native American literature. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1979.
- ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. **Tornar-se outro**: o *topos* canibal na literatura brasileira. São Paulo: Annablume, 2002.
- ALMEIDA, Maria Inês de. QUEIROZ, Sônia. **Na captura da voz**: as edições da narrativa oral no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- ANDERSON, Benedict. **Imagined communities**: reflections on the origin and spread of nationalism. London and New York: Verso, 1990.
- ANDERSON, Robert et al. **Elements of literature**. Fifth course: literature of the United States. Austin: Harcourt Brace Jovanovich, 1993.
- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. 33<sup>a</sup>. ed. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2004.
- ARISTÓTELES. Poética. In: ARISTÓTELES. HORÁCIO. LONGINO. **A poética clássica**. 12<sup>a</sup>. ed. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005.
- ARROJO, Rosemary. **Oficina de tradução**: a teoria na prática. Série Princípios. São Paulo: Ática, 1992
- ASHCROFT, Bill. et al. **The empire writes back**: theory and practice in post-colonial literatures. London and New York: Routledge, 1989.
- AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997
- \_\_\_\_\_. **O sentido dos outros**: atualidade da antropologia. Vozes, Petrópolis, 1999
- AYTO, John. **Dictionary of word origins**. New York: Arcade Publishing, 1990
- AZÚA, Félix de. Sempre em Babel. In: LARROSA, Jorge. SKLIAR, Carlos (org.) **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001

BARBIERI, Ivo. Iracema: a tupinização do português. In: ROCHA, João Cezar de Castro (org.) **Nenhum Brasil existe**: pequena enciclopédia. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora, 2003.

BEAUMONT, Digby. GRANGER, Colin. **The Heinemann English Grammar**: an intermediate reference and practice book. Oxford: Heinemann ELT, 1992.

BENNASSAR, Bartolomé. Dos mundos fechados à abertura do mundo. In: NOVAES, Adauto (org.) **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BERND, Zilá. A literatura comparada e as literaturas periféricas. In: MARQUES, R. BITTENCOURT, G.N. (orgs.) **Limiares críticos**: ensaios de literature comparada. Belo Horizonte: Autêntica, 1998.

BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2003

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998

BHABHA, Homi. **Nation and narration**. London: Routledge, 1994.

BIEZMA, Javier del Prado et al. **Autobiografía y modernidad literaria**. Cuenca: Ediciones de la Universidad, 1994.

BIRD, Gloria. Breaking the silence: writing as 'witness'. In: ORTIZ, Simon J. **Speaking for the generations**: Native writers on writing. Tucson: The University of Arizona Press, 1998.

BONNICI, Thomas. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial**. Maringá, PR: Eduem, 2005.

BORGES, L.C. Os Guaraní Mbyá e a oralidade discursiva do mito. In: FERNANDES, Frederico A.G. (org.) **Oralidade e literatura**: manifestações e abordagens no Brasil. Londrina: Eduel, 2003.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 3. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

BRADBURY, Malcolm. McFARLANE, James. **Modernismo**: guia geral 1890-1930. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BRADFORD, William. Of Plymouth Plantation. In: ANDERSON, Robert et al. **Elements of literature**. Fifth course: literature of the United States. Austin: Harcourt Brace Jovanovich, 1993.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. Catequese e colonização no discurso jesuítico. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de (org.) **Os discursos do descobrimento**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP, 2000.

BRETON, Philippe. **A manipulação da palavra**. Trad. de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BRODBECK, Jane Thompson. **Facing two worlds**: hybridism in Sherman Alexie's fiction. Tese de doutoramento apresentada ao programa de Pós-Graduação em Letras da UFRGS. Porto Alegre: UFRGS, 2002.



BRUIT, Héctor Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**: ensaio sobre a conquista hispânica da América. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.

BUENO, Eduardo. Apresentação e Notas. In: VESPÚCIO, Américo. **Novo Mundo**: as cartas que batizaram a América. Trad. das cartas João Angelo Oliva, Janaína Amado Figueiredo e Luís Carlos Figueiredo. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Trad. de Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. **Uma história social do conhecimento**: de Gutenberg a Diderot. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BYRD, William. The history of the dividing line. In: ANDERSON, Robert et al. **Elements of literature**. Fifth course: literature of the United States. Austin: Harcourt Brace Jovanovich, 1993.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a el Rey Dom Manuel**. Transcrita e comentada por Maria Angela Villela. 2.ed. São Paulo: Ediouro, 1999.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 2 ed. Ed. da Universidade de São Paulo: São Paulo, 1998

CASTELLO BRANCO, Lucia. **A traição de Penélope**. São Paulo: Annablume, 1994.

CASTRO, Eduardo B. Viveiros de. A autodeterminação indígena como valor. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (dir.) **Anuário Antropológico/81**. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Trad. de Maria de Lourdes Menezes. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHAUÍ, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo. In: NOVAES, Adauto (org.) **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Trad. de Vera da Costa e Silva et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América**: as quatro viagens e o testamento. Trad. de Milton Persson. Coleção L&PM Pocket. Porto Alegre: L&PM, 1998.

COLOMBRES, A. Palabra y artificio: las literaturas 'bárbaras'. In: PIZARRO, Ana (org.) **América Latina**: palavra, literatura e cultura. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, 1995.

COOPER, Michael L. **Indian school**: teaching the white man's way. New York: Clarion Books, 1999.

COOPER, James Fenimore. **The last of the Mohicans**. London: Penguin Books, 1994.

CORNOG, Mary Wood. **Webster's New Explorer Vocabulary Skill Builder**. Springfield, Massachusetts: Merriam-Webster, 2000

COSTA E SILVA, Alberto da. (org.) **Lendas do índio brasileiro**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

DE LARA FERRE, Nuria Pérez. Identidade, diferença e diversidade: manter viva a pergunta. In: LARROSA, Jorge. SKLIAR, Carlos (org.) **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001

DELORIA Jr., Vine. Custer died for your sins. In: LESTER, James D. (ed.) **Diverse identities**: classic multicultural essays. Lincolnwood, Illinois: NTC Publishing Group, 1996.

DOCKSTADER, F. J. **Indian Art in America**: the arts and crafts of the North American Indian. Greenwich, Connecticut: New York Graphic Society, s/data.

DUBY, Georges. **Idade média, idade dos homens**: do amor e outros ensaios. Trad. de Jônatas Batista Neto. 2ª. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUSCHATZKY, Silvia. SKLIAR, Carlos. O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na educação. In: LARROSA, Jorge. SKLIAR, Carlos (org.) **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001

EQUIPE GLOBAL EDITORA (org.) **Um fio de prosa**. São Paulo: Global, 2004.

ERKKILA, Betsy. Ethnicity, literary theory, and the grounds of resistance. **American Quarterly**, Vol. 47, no. 4, December 1995.

FALZETTA, Ricardo. Estude os índios, começando por você. **Nova Escola**, Abr. 2000. [http://novaescola.abril.uol.com.br/ed/131\\_abr00/html/indios\\_exclusivo.htm](http://novaescola.abril.uol.com.br/ed/131_abr00/html/indios_exclusivo.htm)

FEEST, Christian F. Orígenes y pasado. In: FEEST, Christian F. (ed.) **Culturas de los indios norteamericanos**. Trad. de Yolanda Fernández Ruiz et al. Barcelona: Könnemann Verlagsgesellschaft mbH, 2000.

FÉRNANDEZ-ARRESTO, Felipe. **The Americas**: a hemispheric history. New York: Modern Library, 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999

FONSECA, Maria Augusta. Tradição e invenção em Macunaíma, de Mário de Andrade. In: CHIAPPINI, Ligia. BRESCIANI, Maria Stella (orgs.) **Literatura e cultura no Brasil**: identidades e fronteiras. São Paulo: Cortez, 2002.

GÂNDAMO, Pêro de Magalhães de. **Tratado da Província do Brasil**. Reprodução fac-similar do ms. n. 2.026 da Bibl. Sloaniana do Museu Britânico. Coleção Textos e Vocabulários 5. Instituto Nacional do Livro. 1965

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Coleção Antropologia Social. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.

\_\_\_\_\_. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Trad. de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GEHLMAN, J. et al. **Adventures in American Literature**. New York: Harcourt, Brace & World, 1958.

GERBI, Antonello. **O mundo novo**: história de uma polêmica: 1750-1900. Trad. de Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002

GILMORE, Leigh. **The limits of autobiography**: trauma and testimony. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.

GIUCCI, Guillermo. Uma carta: império e nação. In: ROCHA, João Cezar de Castro (org.) **Nenhum Brasil existe**: pequena enciclopédia. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora, 2003.

GODINHO, Vitorino Magalhães. Que significa descobrir? In: NOVAES, Adauto (org.) **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Trad. de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **A colonização do imaginário**: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI – XVIII. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GUPTA, Akhil. FERGUSON, James. Mais além da ‘cultura’: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antonio A. (org.) **O espaço da diferença**. Campinas, SP: Papius, 2000

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998

\_\_\_\_\_. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Trad. de Adelaine La guardia Resende et. al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003

HANCIAU, Nubia Jacques. O conceito de entre-lugar e as literaturas americanas no feminino. In: BERND, Zilá (org.) **Americanidade e transferências culturais**. Porto Alegre: Movimento, 2003

HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (org.) **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HARVEY, Vera de Azambuja. Introdução. In: TROYES, Chrétien de. **Yvain, o cavaleiro do leão**. Trad. de Vera de Azambuja Harvey. Coleção Obras-primas através dos séculos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

HEMINGWAY, Ernest. **The old man and the sea**. Oxford: Heinemann, 1994.

\_\_\_\_\_. **Contos**. Vol. 1. Trad. de José J. Veiga. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

HEWINGS, Martin. **Advanced grammar in use**: a self-study reference and practice book for advanced learners of English. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

HIGHWAY, Tomson. Spokane Words: Tomson Highway raps with Sherman Alexie. **Aboriginal Voices**, Jan.-Mar. 1997.

HOBSON, G. Introduction: Remembering the Earth. In: HOBSON, G. (ed.) **The remembered earth: an anthology of contemporary Native American literature**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1979.

HOCHBRUCK, W. Mystery novels to Choctaw Pageant: Todd Downing and Native American Literature(s). In: KRUPAT, A. (ed.) **New voices in Native American literary criticism**. Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1993.

HOPKINS, Andrea. **The book of courtly love: the passionate code of the troubadours**. 1<sup>st</sup> ed. New York: HarperCollins Publishers, 1994.

HOUAISS, Antônio. VILLAR, Mauro de Salles. **Minidicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção**. Trad. de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

HUE, Sheila Moura. Introdução. In: GÂNDAMO, Pero de Magalhães de. **A primeira história do Brasil: história da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil**. Modernização do texto original de 1576 e notas, Sheila Moura Hue, Ronaldo Menegaz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Trad. de M.H.C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

IRVING, Washington. The sketch book. In: IRVING, W. **The works of Washington Irving: the sketch book; legends of the conquest of Spain; a life of Washington Irving** by Richard Henry Stoddard. New York/London: The Co-operative Publication Society Inc.

\_\_\_\_\_. **A history of New York from the beginning of the world to the end of the Dutch dynasty**. New York: Twayne Publishers, 1964.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio**. 3.ed. São Paulo: Peirópolis, 1998.

JOZEF, Bella. **História da literatura hispano-americana**. 4<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Francisco Alves Editora, 2005.

JOUBE, Vincent. **A leitura**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

KARNAL, Leandro. **Estados Unidos: a formação da nação**. 2.ed. São paulo: Contexto, 2003.

KAYSER, Wolfgang. **Análise e interpretação da obra literária**. Coimbra: Arménio Amado, 1985.

KING, D.C. et al. **United States History**. Presidential Edition. Menlo Park, California: Addison-Wesley, 1986.

KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça. BENTES, Anna Christina. FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. A descoberta do Brasil pela Amazônia: o relato de viagem de Gaspar de Carvajal. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de (org.) **Os discursos do descobrimento: 500 e mais anos de discursos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP, 2000.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

- KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros para nós mesmos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994
- KROEBER, K. An Introduction to the Art of Traditional American Indian Narration. In: KROEBER, K. (ed.) **Traditional literatures of the American Indian**: texts and interpretations. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1981
- KRUPAT, A. **The voice in the margin**: Native American literature and the canon. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1989.
- KRUPAT, Arnold. Para entender os trickster tales dos nativos norte-americanos. In: SANTOS, Eloína Prati (org.) **Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS, 2003.
- LANDOWSKI, Eric. **Presenças do outro**: ensaios de sociossemiótica. Coleção Estudos. São Paulo: Perspectiva, 2002
- LANE, Jack. O'SULLIVAN, Maurice (ed.) **A twentieth-century American reader**. Vol. 1. 1900-1945. Washington, D.C.: United States Information Agency, 1999.
- LARROSA, Jorge. SKLIAR, Carlos. “Babilônios somos. A modo de apresentação.” In: LARROSA, Jorge. SKLIAR, Carlos (org.) **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001
- LE BOSSÉ, Mathias. As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, Roberto Lobato. ROSENDAHL, Zeny (org.) **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004
- LEENHARDT, Jacques. Ángel Rama, um crítico latino-americano. In: CHIAPPINI, L. AGUIAR, F.W. (orgs.) **Literatura e história na América Latina**. 2ª. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- LEITE, Dante Moreira. **O amor romântico e outros temas**. 2ª. ed. ampl. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.
- LEJEUNE, P. Le pacte autobiographique (bis). **Poétique**, n. 56, Nov. 1983. p. 416-434.
- LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Trad. e notas de Sérgio Milliet; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.
- LIENHARD, Martin. **La voz y su huella**: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988. Tercera edición. Crítica Literaria/9. Lima: Editorial Horizonte, 1992.
- LIPSITZ, G. **Time passages**: collective memory and American popular culture. Minneapolis: 1995.
- LOPES, Edward. Ler a diferença. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de (org.) **Os discursos do descobrimento**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP, 2000.
- LÓPEZ, Alexis. Ser ou não ser Triqui: entre o narrativo e o político. In: LARROSA, Jorge. SKLIAR, Carlos. **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MAGASICH-AIROLA, Jorge. DE BEER, Jean-Marc. **América mágica**: quando a Europa da Renascença pensou estar conquistando o Paraíso. Trad. de Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

MARACLE, Lee. **I am woman**: a native perspective on sociology and feminism. Vancouver: Press gang Publishers, 1996.

MARIANI, Bethania. **Colonização lingüística**: línguas, política e religião no Brasil (séculos XVI a XVIII) e nos Estados Unidos da América (século XVIII). Campinas, SP: Pontes, 2004.

MARQUES, R. Poesia e nacionalidade: a construção da diferença. In: MARQUES, R. BITTENCOURT, G.N. **Limiares críticos**: ensaios de literature comparada. Belo Horizonte: Autêntica, 1998.

MARTINS, Wilson. **A idéia modernista**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002.

MASSEY, Doreen. Um sentido global do local. In: ARANTES, Antonio A. (org.) **O espaço da diferença**. Campinas, SP: Papirus, 2000

McLAREN, Peter. Estrutura da narrativa, amnésia colonial e sujeitos descentrados: rumo a uma pedagogia crítica de formação de identidade pós-moderna. **Revista Educação**, Porto Alegre, ano XVIII, n. 28, 1995.

MEDEIROS, Sérgio (org.) **Makunaíma e Jurupari**: cosmogonias ameríndias. Coleção textos; 13. São Paulo: Perspectiva, 2002.

MELIÀ, Bartolomeu. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, Manuel M. et al. **O rosto índio de Deus**. Trad. de Jaime A. Clasen. Tomo I. Série VII: Desafios da religião do povo. São Paulo: Vozes, 1989.

MELLO E SOUZA, Antonio Candido. **Literatura e sociedade**. 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

MEYER, C.J. ROYER, D. (ed.) **Selling the Indian**: commercializing & appropriating American Indian cultures. Tucson: The University of Arizona Press, 2001.

MIGNOLO, Walter. “Palabras pronunciadas con el corazón caliente”: teorías del habla, del discurso y de la escritura.. In: PIZARRO, Ana (org.) **América Latina**: palavra, literatura e cultura. Vol. 1: A situação colonial. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, 1993.

\_\_\_\_\_. Lógica das diferenças e política das semelhanças da literatura que parece história ou antropologia, e vice-versa. In: CHIAPPINI, L. AGUIAR, F.W. (orgs.) **Literatura e história na América Latina**. 2<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Trad. de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MILLER, Marilyn. FAUX, Marian (ed.) **The New York Public Library American history desk reference**. New York: Simon & Schuster, 1997.

MILLER, Marilyn. **Words that built a nation**: a young person’s collection of Historic American Documents. USA: Scholastic Reference, 1999.

MILLIET, Sérgio. Jean de Léry. In: LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

MIRANDA, Wander Melo. **Corpos escritos**: Graciliano Ramos e Silviano Santiago. São Pauo: Editora da Universidade de São Paulo; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1992.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. BASTOS, Liliana Cabral. (org.) **Identidades**: recortes multi e interdisciplinares. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002

MOMADAY, N. Scott. **The man made of words**: essays, stories, passages. New York: St. Martin's Press, 1997.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Vol. 1. Trad. de Sérgio Milliet. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MOOG, Viana. **Bandeirantes e pioneiros**: paralelo entre duas culturas. 15ª.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Trad. de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 9ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2004.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**: conversa sobre a origem da cultura brasileira. 1 ed. São Paulo: Angra, 2000.

OLINTO, Heidrun Krieger. Carteiras de identidade(s) de validade limitada. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo da. BASTOS, Liliana Cabral. (org.) **Identidades**: recortes multi e interdisciplinares. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Americanos**: representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**: a tecnologização da palavra. Trad. de Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus, 1998.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Terra à vista**: velho e novo mundo. Biblioteca da educação. Série 5. Estudos de linguagem; v.5. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1990.

\_\_\_\_\_. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. Coleção Repertórios. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

ORTIZ, Simon J. Introduction .Wah Nuhtyuh-Yuu Dyu Neetah Tyahstih (Now it is my turn to stand). In: ORTIZ, Simon J. **Speaking for the generations**: Native writers on writing. Tucson: The University of Arizona Press, 1998.

PERKINS, George. et al. (ed.) **Harper Collins Reader's Encyclopedia of American Literature**. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Harper Collins, 2002.

POLAR, Antonio Cornejo. **O condor voa**: literatura e cultura latino-americanas. Trad. de Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

POUTIGNAT, P. STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Ed. da UNESP, 1998 (Biblioteca Básica)

RAJAGOPALAN, Kanavillil. **Por uma lingüística crítica**: linguagem, identidade e a questão ética. 2 ed. São paulo: Parábola Editorial, 2004

REUTER, Yves. **A análise da narrativa**: o texto, a ficção e a narração. Trad. de Mario Pontes. Rio de Janeiro:DIFEL, 2002.

RIBEIRO, Berta. Literatura oral indígena: o exemplo Desâna. **Ciência Hoje**. Vol. 12, n.72, 1991.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 2ª. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1997.

RIBEIRO, Darcy. MOREIRA NETO, Carlos de Araújo (org.) **A fundação do Brasil**: testemunhos, 1500-1700. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

RIBEIRO, Maria Aparecida. **A carta de Caminha e seus ecos**: estudo e antologia. Coimbra: Ed. Angelus Novus, 2003.

RICARDO, Carlos Alberto. “Os índios” e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: SILVA, Aracy L. GRUPIONI, Luís D.B. (org.) **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 4ª. ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC: MARI: UNESCO, 2004.

RISÉRIO, Antonio. **Textos e tribos**: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros. Série Diversos. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

RODRIGUES, Cristina Carneiro. **Tradução e diferença**. Coleção Prismas/PROPP. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

\_\_\_\_\_. O doméstico e o estrangeiro: relações de poder em tradução. In: FREIRE, Maximina M. ABRAHÃO, Maria Helena Vieira. BARCELOS, Ana Maria Ferreira (org.) **Lingüística aplicada e contemporaneidade**. São Paulo, SP: ALAB; Campinas, SP: Pontes Editores, 2005.

ROUANET, Maria Helena. A força do verbo (reflexões sobre o descobrir). In: SALOMÃO, Jayme (dir.). **América**: descoberta ou invenção: 4. colóquio UERJ. Série Diversos. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005.

ROWLANDSON, Mary. A narrative of her captivity. In: ANDERSON, Robert et al. **Elements of literature**. Fifth course: literature of the United States. Austin: Harcourt Brace Jovanovich, 1993.

RUIZ, Castor Bartolomé. **Os paradoxos do imaginário**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2003.

RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. O (ab)uso da tolerância na produção de subjetividades flexíveis. In: SIDEKUM, Antônio (org.) **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.



SÁ, Lúcia. Tricksters e mentirosos que abalaram a literatura nacional: as narrativas de Akúli e Mayuluaípu. In: MEDEIROS, Sérgio. (org.) **Makunaíma e Jurupari: cosmogonias ameríndias**. Coleção textos; 13. São Paulo: Perspectiva, 2002.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Trad. de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAID, Edward. **Fora do lugar: memórias**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SANTAMARÍA, Enrique. Lugares comuns e estranhamento social: a problematização sociológica das mobilidades migratórias. In: LARROSA, Jorge. SKLIAR, Carlos (org.) **Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001

SANTOS, Eduardo Natalino dos. **Deuses do México indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas**. São Paulo: Palas Athena, 2002.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. Os direitos dos indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy L. GRUPIONI, Luís D.B. (org.) **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. 4ª. ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC; MARI: UNESCO, 2004.

SCHILLING, Voltaire. **América: a história e as contradições do império**. Porto Alegre: L&PM, 2004.

SEED, Patricia. **Cerimônias de posse na conquista européia do novo mundo (1492-1640)**. Trad. de Lenita R. Esteves. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

SEREBURÃ et al. **Nossa palavra: mito e história do povo Xavante**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1997.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. London: Penguin Books, 1994.

SILVA, Janice Theodoro. **Descobrimientos e colonização**. Série Princípios. 4. ed. São Paulo: Ática, 1998.

SILVA, Tomaz Tadeu. (org. e trad.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000

SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?** Trad. de Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003

SODRÉ, Muniz. Por um conceito de minoria. In: PAIVA, R. BARBALHO, A. (orgs.) **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005.

SOUZA, Eneida Maria. **Crítica Cult**. Belo Horizonte: UFMG, 2002

SOUZA, Gilda de Mello e. **O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes. Que história é essa? A escrita indígena no Brasil. In: SANTOS, Eloina P. dos. (org.) **Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil Estados Unidos e Canadá**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003.

STALLONI, Yves. **Os gêneros literários**. 2ª. ed. Trad. e notas Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

TÉLLEZ, Magaldy. A paradoxal comunidade por-vir. In: LARROSA, Jorge. SKLIAR, Carlos (org.) **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001

TEVÊS, Nilda. Pós-modernidade: do eterno ao efêmero. In: YUNES, Eliana. BINGEMER, Maria Clara. (coord.) **Os Desmandamentos**. Loyola: São Paulo, 2003

TINDALL, George B. SHI, David E. **America**: a narrative history. New York: W.W. Norton & Company, 1989.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros**: a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Trad. de Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

\_\_\_\_\_. **A conquista da América**: a questão do outro. Trad. de Beatriz Perrone Moisés. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOELKEN, B. SCOTT, T. Poetic retranslation and the 'Pretty Languages' of Yellowman. In: KROEBER, K. (ed.) **Traditional literatures of the American Indian**: texts and interpretations. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1981.

TURNER, Frederick Jackson. The significance of the frontier in American history. In: INGE, M. Thomas (ed.). **A nineteenth-century American reader**. Washington: United States Information Agency, Division for the study of the United States, 1995.

TWAIN, Mark. **Patriotas e traidores**: antiimperialismo, política e crítica social. Trad. de Paulo Cezar Castanheira. Coleção Clássicos do Pensamento Radical. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

UNDERWOOD, Carmel. UNDERWOOD, Robert. The first Americans. **English Teaching Forum**, Vol. 42, n. 4, Oct. 2004.

VENUTI, Lawrence. **Escândalos da tradução**: por uma ética da diferença. Trad. de L. Pelegrin et al. Bauru, SP:EDUSC, 2002.

VENUTI, Lawrence. The translator's invisibility. **On Criticism**. Vol. XXVIII., Number 2, Spring 1986, Wayne State UP, pp.179-212.

VESPÚCIO, Américo. **Novo Mundo**: as cartas que batizaram a América. Trad. das cartas João Angelo Oliva, Janaína Amado Figueiredo e Luís Carlos Figueiredo. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

VILELA, Eugénia. Corpos inabitáveis. Errância, filosofia e memória. In: LARROSA, Jorge. SKLIAR, Carlos (org.) **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001

WARD, T. **La resistencia cultural**: la nación em el ensayo em las Américas. Lima: Editorial Universitaria, 2004.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo. 2ª. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBSTER'S ENCYCLOPEDIA UNABRIDGED DICTIONARY. New York: Gramercy, 1994

WEGNER, Robert. **A conquista do oeste**: a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

WHITMAN, Walt. **Song of myself**. Mineola, New York: Dover Publications, 2001.

WOLFF, Francis. Quem é bárbaro? In: NOVAES, Adauto (org.) **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Imaginário e política. In: ARAÚJO, Alberto Filipe. BAPTISTA, Fernando Paulo (coord.) **Variações sobre o imaginário**: domínios, teorizações, práticas hermenêuticas. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. ARAÚJO, Alberto Filipe. Introdução ao imaginário. In: ARAÚJO, Alberto Filipe. BAPTISTA, Fernando Paulo (coord.) **Variações sobre o imaginário**: domínios, teorizações, práticas hermenêuticas. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

ZUMTHOR, Paul. Permanência da voz. **O Correio da Unesco**. Ano 13, n. 10, Out. 1985.

### Sites Consultados

[http://encarta.msn.com/dictionary\\_1861726829/sagamore.html](http://encarta.msn.com/dictionary_1861726829/sagamore.html) - Acesso em 23/02/2006.

<http://www.fallspart.com/contact.html> -Acesso em 09/09/2003

## ANEXOS

Anexo 1

E-mail de Kaka Werá Jecupé

## Anexo 2

Texto: “Eu sou Kaka Werá Jecupé” (extraído da obra *A terra dos mil povos*)



### Anexo 3

Textos: “O que é índio” e “Índios: os negros da terra” (extraídos da obra *A terra dos mil povos*)







#### Anexo 4

Texto: “Em busca de uma ancestralidade brasileira: à guisa de introdução”  
(extraído da obra *O banquete dos deuses*)



















## Anexo 5

Texto: “É índio ou não é índio?” (extraído da obra *O Banquete dos deuses*)





## Anexo 6

Texto: “Preface” (extraído da obra *The man made of words*)







## Anexo 7

Texto: “Introduction” (extraído da Parte I da obra *The man made of words*)



## Anexo 8

Texto: “The Native voice in American literature” (extraído da obra *The man made of words*)

















## Anexo 9

Texto: “The morality of Indian hating” (extraído da obra *The man made of words*)











































## Anexo 10

Texto: “The Lone-Ranger and Tonto fistfight in heaven” (extraído da obra com o mesmo título, de Sherman Alexie)



















